

... وفي السنة السابعة

استراح

■ كل الأشياء الجميلة لا بد لها من نهاية. والناقد
واحدة من هذه الأشياء الجميلة.

بهذا العدد تنودع «الناقد» قراءها وكتّابها، بعد سبع سنوات سيان كاملة، كانت حافلة بكل ما هو راقٍ وخلاق ومثير للقلق، وعغز للمواهب ومستفز للعواطف، ومعرض على الجدل، ومتحدّ لقمع أي قلم، والداعي إلى روابط الصداقة الثقافية بين كل مبدع أو صاحب رأي، المعادي للحجر على الأقلام والأراء، التصدي لأي مصادرة وكل رقابة.

والناقد التي صدرت سبع سنوات كاملة، على امتداد ٨٤ شهراً وإتساع ٨٤ عدداً، وحملت أساء ١٠٦٣ كتاباً من ١٩ بلداً عربياً و١٥٩ فتاناً ورساماً من كل قطر عربي وراجمت ١٦٣ كتاباً، لم تتوقف أو تحتجب فيها شهراً واحداً أو تتأخر عدداً واحداً، حرصت على الصدور بانتظام لا سابقة له بين المجلات الثقافية في العالم، وعلى الاستمرار تحت كل الظروف ورغم كل الصعوبات، مالية أو سياسية أو رقابية أو اغترابية.

والناقد أقرت منذ عدها الأول أن المجلات الثقافية في كل أنحاء العالم، لا سيما الفاعلة منها، لا تعمّر طويلاً. تعيش فترة زمنية، تؤدي رسالتها وترحل، لأنها بطبيعة تكوينها كمجلة، تؤثر في جبل معين وفي فترة تاريخية معينة. فهي ليست متحفاً، ولا هي تريد أن تدخل حالة «الغيوب» كغيرها من المجلات الصادرة دون أن تعرف لماذا وكيف. فليس من مهام المجلات الثقافية الفاعلة، ومنها «الناقد»، أن تعيش كل العصور وأن تعبر عن كل الأشياء ولكل الناس، ولأن «الناقد» مجلة غير مدجّنة، مفتوحة للأصدياء والأعداء على السواء، فهي لا تعيش بهاجس كونها مجلة أبدية. كان وظل هاجسها الوحيد أنها قامت بدورها خير قيام وكانت مجلة فاعلة حرّكت قدر المستطاع مستنقع الثقافة العربية الآمن، وأنها

رياض نجيب الوثني

■ «أصبح لي أن أعبّر عن خشيتي من أنك
تفسح في المجال واسعاً لأعداء المحدثات
والافتتاح الفكري للوقوف في وجه منشوراتك
وسائر أنشطة الدار بسبب الإفراط في التحدي
إلى درجة التضام التعمد مع جيوش الرجعية.
لأنك تسرى معي أن من الأفضل تقديم
جبرعات الصلصة بشكل مخفف لئلا تحشد
حولك وحول الدار جموع من الرجعيين تعمل
على خنق نجاحك، أو على الأقل تحجبه». □

الدكتور عبد السلام العجيلي

في رسالة إلى رئيس تحرير «الناقد»
(أيلول / سبتمبر ١٩٨٨)

استطاعت إيجاد جيل أدبي جديد واكتشاف مجموعة من الكتّاب الجدد، وحرصت على الوصول إلى مبدعين جدد بإعطائهم منافذ الدخول إلى عوالم الثقافة المتعددة، عبر الكتابة الحرة، لا عبر كواليس الطاق والتميمية.

سبع سنوات مرت، وهو عمر طويل في حياة المجلات الثقافية. ألم كانت «الناقدة» تقدم بين سنة وأخرى، إلى قرائها وكتّابها، بياناً عن أصابعها التي تحرق وهي تلامس الجمر عدداً وراء عدد: جمر السلطة السياسية وجمر أدعياء الثقافة. جمر إرهاب الظالمين وإرهاب أقلام الرجعية المسمومة. جمر غرور الأديباء وعطشة المثقفين. جمر غطرسة وأنصاف الكتّاب ورعونة وكبرياء شعرائهم وقصاصيهم. جمر عبث الرقابة وتراكم المصادرة. إلى جانب جمر أرقام المحاسبين الباردة والحسابات المكشوفة في المصارف، وهي تتحدث عن أرباح لم تتحقق وخسائر لا تُردم.

ولفت «الناقدة» سبع سنوات كاملة وسط الساحة الثقافية العربية، وليس ورامها نري عربي ولا بحسن كريم ولا حكومة مؤيدة ولا نظام متعاطف ولا سلطة عجيبة ولا مؤسسة من أي جنسية أو نوع كان. كان وراء «الناقدة» قارئ — هو غالباً عدوه القدرة الشرائية — نكتشفه المجلة ويكتشفها شهراً إثر شهر، يقطع ثمن العدد من أولويات أخرى في حياته، ليقرأ فيها ما لا يقرأه في غيرها من مجلات. فتوطدت بين المجلة وقرائها علاقة، في اعتقادنا لا سابقة لها في تاريخ المجلات العربية. علاقة القارئ الذي يذبح عن مجلة غامرة ويحميها بصدوره وقلمه واحتجاجاته ورسائله، ماداً يده إلى جبهه ليشتريها حيناً توافرت أو يشترك فيها إذا استطاع.

وكان وراء «الناقدة» كاتب، يجد فيها فسحة الحرية التي يطمح إليها والمثير الذي يستطيع أن يخاطب عبره ما عجزت عنه منابر أخرى، قالاً ما لا يستطيع قوله في مكان آخر، فيحظى في «الناقدة» بمكانه الطبيعي ويتسع صوته الحقيقي ويتلقى صده الواعي. وكانت «الناقدة» تعتبر أن كل كاتب من كتّابها يعبر عن رأيه، ولم تشعر في أي عدد من أعدادها بأي تناقص بينها وبين هؤلاء، على تعدد مشاربهم وأهوائهم وإقحاماتهم. ولا بأي حرج بينها وبين جغرافيتها، عندما صدرت في المهجر وعندما عادت إلى الوطن. فقدم من كتّابها من كان في وسعه أن يكتب بحرية، وقال من كان لديه شيء ما يقوله. ولم تكلف، دعوة «الناقدة» كتّابها إلى حرية الكتابة، نصاً وروحاً وفكراً، نفساً وآلاً وسعماً.

واقترحت «الناقدة» في كل عدد من أعدادها ما يمكن اقتناله من غير وجل ولا بطرلة، وإصرار وعناد على موقفها في الحرية والإبداع، عل الرغم من كل ما واجهها من عقبات

من أي نوع يمكن تصوره. ملزمة بكل ما دعت إليه في بيانها التأسيسي في عددها الأول، ومن دون أي حسابات، ألاّ حساب الأمانة للتعهد الذي قطعت على نفسها منذ أن صدرت.

□ □ □

بهذا العدد الأخير من ستها السابعة، تريد «الناقدة» أن تأخذ نفساً طويلاً، وترشح. تريد أن تعيد تنظيم صفوفها وتقيم تجربتها ومراجعة حساباتها، سعيّاً وراء صيغة جديدة، في الشكل الصحافي والمضمون الثقافي والتوجه السياسي، تتناسب مع المتغيرات الثقافية والسياسية والفكرية التي تواجه العالم العربي، التي تحمل في جوانبها كل ما هو مقلق على الصير العربي، أمة وثقافة وكياناً. صيغة تستطيع من خلالها أن تتصلد وهي على أبواب القرن الواحد والعشرين، ليحافظ الظلام الزاحفة إليها بألف هوية مزوّرة وتحت ألف ادعاء كاذب ومن ألف اتجاه مغاير، لتلغي شخصية هذه الأمة وتزور تاريخها وتشوه نضالها وتتقضي على أحلامها وتبذ طموحاتها، تارة باسم السلام وتارة تحت راية التطبيع، وطوراً باسم النظام العالمي الجديد وشرق أوسطية — ودائماً باسم الدين.

من أجل هذا كله، اختارت «الناقدة» وعي أن تعيد عن قرائها وكتّابها. لذا لن تدخل «الناقدة» في بكائية على فراقهم. ولن تدخل في لزوم ما لا يلزم في تفسير أسباب هذا التوقف، سوى الإقرار أن مظاهر التعب والتأمل قد بدأت تلوح على صفحاتها، وأنها في حاجة إلى التنوير والانكفاء لفترة زمنية قد تطول أو تقصر، تستطيع في غضون ما ترتب أوضاع بينها، حتى لا تتعرض للنشوة والابتذال، ولتتخلف على أهم ما عندها: جرائها واستقلاليتها وديمقراطيتها وعرويتها وعلانياتها. وبهذه الأرقام الخمسة تؤكد صيورتها واستمراريتها.

إن هذا العدد ليس آخر صيحة لها في وادي الثقافة العربية. وأسباب غيابها اليوم، لا تختلف كثيراً عن الأسباب التي كانت المسوّج لمصورتها واستمرارها. وإن كان لـ «الناقدة» أن تزهو في ختام مسيرتها الحالية، فلا شيء جدير بأن تزهو به مثل نجاحها في تصديدا الدائم للقرى التي تسببت في الدفاع عن التخلّف وقيمته. وإن كان لها أن تنبأ، فهو أنها كانت في زمن الردة، أرضاً حرة في أوطان مختصة بصنع الأغلال وتغريخ المروجين لها.

وإذا حظيت «الناقدة» بقة المبدعين العرب، من قراء وكتّاب، وخاصة الأجيال الجديدة منهم، فلأنها كانت مجلة مضية في عصر الظلمات.

اللهم حبّبنا حسن الختام. □



الناقد: البيان رقم واحد



يعيش

العالم الثقافي العربي منذ سنوات أزمة حادة شملت المجالات الثقافية والأدبية، مراته وكشأته، فأصاب معظمها خسور الجهد الإبداعي وفقدت دورها كمثير وكمتبر وكمرکز إشعاع معاً. من أسباب تلك الأزمة تردّي الأوضاع السياسية وهيمنة الإعلام الرسمي، فضلاً عما يتصل بأسباب أزمة الثقافة عموماً في العالم. ونتج من ذلك حالة فوضى وضباب، كما سقطت التقاليد الديموقراطية في الفكر والثقافة الغربيين، وراحت تبرز، بالإضافة إلى «الضائقة» الرسمية للأنظمة والدول، مفاهيم ونظريات متعسقة أسقطت عنوة على الأدب والفن، أحلت الأرقام محل الأحلام، وفكّرت الإنسان والكتاب محل الإنسان والكتاب، وتفكيك الكلمة وتشريحها على إيداعها والاستمئاع بتفحصها وتحليلها اجتماعياً منزوع الروح على النقد المضيء الذي ينبغي له أن يكون عزاً بلا لائش الأدب أو خصمه المتصدّي له بحرارة القلب، لا بدعيه هو في الواقع تهرب أو جفالة، ولا يصغى وعلميه هو في حقيقة أمره عجز وجدائي وقحط.

إنطلاقاً من هذا الواقع، ومن وحي نفسه وإرادة تضيء، وخلال مداولات ومناقشات متلاحقة مع عدد كبير من الأدباء والمثقفين والنقاد، التقت وجهات النظر حول إصدار مجلة شهرية أدبية ثقافية باسم «الناقد»، تكون منبراً لأقسام الحلق والتعبير والموقف، ومونلاً لكل الآراء والأفكار والاتجاهات والتجارب، في حرية وديموقراطية، وتتناول القضايا الأدبية والثقافية المختلفة يباحس الإخلاص في مواجهة الأزمات الحقيقية للإنسان العربي، وتسعى مع كتابها لأن تعيد إلى الكلمة جأها وسلطانها.

وستعنى «الناقد» بشكل خاص بقضية حرية التعبير في الوطن العربي، عبر إشاعة روح المبادرة والابتكار والتعدد والبحث عن الجليد الأميل وعدم الاستكانة لما هو مهين ومألوف، كما ستبني الدعوة إلى التلاقي والتضام معاً، وتشجيع الحوار بين أصحاب الفكرة المشتركة وأصحاب الأفكار المختلفة.

وتطمح «الناقد» إلى تحقيق الأهداف التالية:

١ - إتاحة الفرصة للكُتّاب من مختلف الأجيال والأقطار العربية كي يعبروا عما يشاؤون بحرية، ويخبرهم على عمارسة تلك الحرية.

٢ - تبني الجليد القِيم، والدعوة إلى موقف فكري جلي ورائي نقدي صريح بعيد عن الرياء.

٣ - الاهتمام بالمؤرخين من الأدباء الجليد ونشر نتاجهم، اهتماماً دائم العناية والتطوير، حتى يصبح كشف المواهب الجليدة أو إطلالها تقليداً من تقاليد المجلة.

٤ - نشر النتاج الإبداعي في مجالات الشعر والقصة القصيرة والسرواية والمسرح والنقد من منطلق بعيد عن التصنيف العقائدي أو السياسي أو شعرة الكاتب، بل يستند فقط إلى مقاييس الجودة والقيمة الذاتية للأثر.

٥ - مواجهة الحياة الثقافية بمراجعة صارمة ونزيهة وشاملة تتجاوز التقاليد السلبية السائدة التي تعوق حركة التطور الثقافي في الوطن العربي، وتكون قادرة على استيعاب الفنى والتوسع وعناصر الاختلاف.

٦ - التعريف التقدي بالكاتب العربية (أو الأجنبية التي هم القاريء العربي) الصادرة حبشاً، مع التركيز على أن النقد عملية خوض كيان مع الكاتب أو ضده، ولا معنى في أن يكون مراقبة حيادية.

٧ - الانفتاح على التجارب والعطاءات المهمة في الأدب والأفكار والفنون الأجنبية.

٨ - بناء ستكون «الناقد» ضد كل ما يهدف إلى ضبط الخيال باسم التقدمية، ولجم الفكر باسم القندسات، ومراقبة الأقلام والأشخاص باسم الوطنية. فلا شيء يعلو على الولاء للموعبة والفن، علماً أننا نضمن الموعبة معنى النعمة، والفن معنى الإخلاص في جوهره الأعظم، أي الصدق الكاسر الذي لا يحتاج البتة إلى شهادات من خارج ذاته.

وتحرص شركة «رياض الرئس للكتب والنشر» على تأكيد استقلالية هذه المجلة وعدم ارتباطها بأي دولة أو منظمة، وأنها لن تكون طرفاً في المخاصبات الأدبية الراعة في الوطن العربي، كما تؤكد على أن هذه المجلة ستكون ملتقى أدبياً لحوار إيجابي بين الرواد والأحفاد عبر النقد والمساجلات والأعمال الإبداعية والنقدية.

وتعلن «الناقد» لكل المعنيين بالشؤون الثقافية والأدبية عن ترحيبها بكل الآراء والاقتراحات والمساهمات التي تهدف إلى إسراز واقع ثقافي جليد، بعيد الاعتبار إلى الكتابة العربية ووسائلها في التغيير والخلق. □

الناقد، العدد الأول/تموز/يوليو ١٩٨٨

هذا التصريح له البيان
أرجع على الكاتب والأدباء
المتخصصين في المجال



لم يرفعه ولا إنسانه.
ليس أن لا تسدرك ولا سراً من
أسرارها.

«نقابي»

ليس عدم المحاولة
ليس خيل الإنسان أمام لغز النقاب وما تحته.
ليس هذا الجين أو تلك الحباية.
بل أن يبقى اللغز، مهما فككت، صامداً متوالداً لا
يتهي.

ذلك هو النقاب الغاصي على التمزيق. لا عمل
التمزيق: على الإلغاء.



لا النهار نهار ولا الليل ليل

ARCHIVE
<http://Archivebeta.Sakhr.com>

من أنت التي غيّت؟
ليزيس تلك، في لحظة.
من أنت التي ما زلت أعشق؟
كل لحظة جديدة يترامى فيها نقابٌ على وجهه يقول
لي: إرفعي، لم يرفعي ولا إنسان.
وأرفعه...

ثم يسقط الوجه...
ويعود فيترامى نقابٌ آخر.
... ولا تنتهي ليزيس
لأن ساء في قلبي لا توصل أبولها.

انسى الحاج

في ندوة تلفزيونية، ذكروا كل الدوافع المُرعبة للغيرة: إنعدام الثقة بالذات، تعثر الصبح النفسي، عدم الارتواء العاطفي منذ الطفولة، الحسد من نجاح الشريك، نزعة التملك، إلى غيرها مما أشبعه العلماء تلك الليلة تحليلاً عجيباً لم يُشر أحد إلى سبب شائع وهو، في بساطة، أن يكون أحد الشريكين بسلوكه مصدراً فعلياً للغيرة. أو أن تكون طبيعة العلاقة بينها حاملة، في التباساتها، بذور الغيرة.

تحذروا عن الغيرة الواهمة ولم يتحدثوا عن الغيرة الفاتمة على أساس، سواء سميناها خيالية أو زل أو خداعاً.

هذه الغيرة سببها تهديد يزعمه صرح التملك والانفراد، صحيح، ولكنها ليست وهماً بل حقيقة، وحقيقة بشعة مفترسة.

ولعلها هي، هذه الأخت التوأم للحب كما تعلمناه في الكتب والسنبا، ما يقتل الحب أكثر مما يقتله الفجر والابتذال.

ولا يقضي عليها بإنكار سببها وحصر أسبابها في الأوهام والتخيلات الرقيقة.

بل يقضي عليها باستئصال جذورها: التملك. ويقطع أغصانها النفسية والاجتماعية: الشعور بالخدعة. الحرية بذل التملك والصدق عوض الخدعة. ولا يعود يغار إلا من لم يقع بعد في الحب...

أن تبدو عاشقاً في الكتابة هو غير أن تعبت فعلاً. السلوى بالكتابة ليست غاية الكتابة. إنها من أردا ما يمكن أن يحصل.

أن تبدو عاشقاً هو مظهر خادع يخفي إما جدية مقهورة وإما غمراً ما. إذاً، تجربة وأساسية.

كذلك المزاح، والسخرية، واللعب. وكتابة الرغبة والحب نفسها. عندما «يسل» الكاتب يسقط في نادي الوصفين من خارج، لاهمي شطرنج المحروف. يغادر حدود القدر والمصير.

الغيرة



هذه إحدى نقاط الفراق بين الأدبين التقليدي والحديث.

الأدب التقليدي بلاستيك قد يكون ممتازاً ومضمون في الغالب ملقن: في روايته الأشخاص زائفون وفي مقالته الخطاب «سامي» برّاني وفي شعره غياب للعنصر الجوهري: الشيء الأكثر من «فن الكلام» وبراعة الموسيقى، الشيء، الأكثر من الأدب.

الأدب التقليدي يريد أن يظهر لي تفوقه عليّ أنا القارئ. إنه كالعبارات الضخمة الجبارة في الدول الكبرى، غلبة عظمتها سحق الإنسان.

موازنة السلطة والمؤسسة ونعش الإنسان.

الأدب التقليدي يسحقني بـ «كسالة» الانصافي، بـ «عجازه»، بحجائه المرمية وتمايله المخيفة وجيوش خدائاته ومواهبه وعلمه وأنظمته الجبرارة. يسحقني، أنا القارئ، المسكين الجاهل، بعضلات مصارعته التي تتغلب على كل الصعوبات التي تصطنعها هي، وتتجح في كل الامتناعات... البيانية والديعية والإيقاعية، فأخرج من مطالعته مهوواً كارتب مدعور وأكثر انهماكاً وانعدام ثقة مما كنت قبل أن ألج هذه المغامرة.

وأرعب ما في الأدب التقليدي رواعته.

يُنكر وجود الله لا كقراً بل ليحميه من مشهد الخليفة في فظائلهما وعذاباتها.

بل، بعض الإخاد غير على الله

قولك إن لم يكن الله حقيقة فكل شيء بباح، إما أخرى أن يكون: كل شيء باسح إذا الله حقيقة؟ لأن وجوده، وهو امر من البرجم، ضيق لتقديران الخطايا.

بينما غياهبه هو الأحمر ضبط الخلاق، فحين لا يعود من يفرض، يسلل الحرام الارتكاب وتضمحل تلك الطمأنينة المصورة التي يلدونها لا أحد يتجاوز.

حين ودعت أبي اقترفتُ خطيئة التكبر: رفضتُ إظهار
لبي كي لا استحق الشفقة.
واكتشفت في نفسي خطيئة غيرها: الحذر من أن يؤثي
تصايف الآخرين معي إلى اختلاط عواطفنا حيث
يضمحل ذاك الجدار الحامي وتجري معاً في جدول
التحان إلى بحر القطعان المتساوية.
خطيتان؟

لماذا أقول خطيتين؟
لم أشأ إظهار الألم حتى لا أبسود كمن يُمثل الألم.
وحاذرتُ تعاطف الآخرين خوفاً من تمثيلهم.
هي ذاتها نغمة الصديق، هذه الإصابة القاتلة، لا تدع
بك تمسك زهرة إلا أنيسها.
ألا يكون الاستسلام لبعض الأنعمة أرحم للجميع؟

كان أبي بهاراً وكنتُ ليلاً. كان يحنّني بدون أن أعرف.
وكنتُ أحبه بدون أن أعرف. وكان ذلك حُسنًا.
وأنا صغير كنت أطمح إلى الجلوس مثله إلى الطاولة
أكتب كما يكتب، غير مهم ماذا، والسيجارة تشعلها
السيجارة، والجو حروف تهيم بعطف وعبارات تتعقد
بهتمة، وسط الفقر المبارك.
كنتُ أعبد شكله كتاباً. رجل نحيف قلم نحيف
دخان أزرق نحيف وكثير من الزهد والاعياء وراء سلامة
واستشفاف زاداني تعلّق به.

وما إن بدأت بدوري أحمل القلم حتى وجدته غيري
تماماً. كان هو بهاراً وكنتُ ليلاً. وكان كان وكنتُ وكنت.
إلى أن مات. فنظرتُ إليه في هدوئه السحيق
واكتشفتُ، لا أعرف لماذا، أن البهار ذاك لم يكن عض
بهار وأن ليبي ليس كما ظننت.
ولعلي، من يدري، لم أكن إلا ما تركه لي كي
أكونه...

وبعد غيابه، وهو أول غياب أواجهه بصفاء، أرفع
رأسي متفقداً ذلك السقف الذي ما اعتدته يوماً
سيحتني، فإذا بي ولا سقف لي بعد اليوم غير السماء. □



فادي جازي

التكاي السطانية

ARCHIVE

<http://Archivehata.Sakhril.com>

أنيس صايغ
كاتب ومؤرخ من فلسطين

في عيدها الخمسين أين
نجحت الجامعة العربية وأين
فشلت؟



لعل

موضوع تأسيس جامعة الدول العربية هو من المواضيع الأكثر أهمية والأكثر جدلاً، التي تثار كلما جاء حديث الجامعة على ألسنة الناس، وخاصة في هذه الأيام،

ونحن نحترم جهود خمسين سنة على قيام الجامعة وإن كنا نتخلف فعلاً (1). ونشأة الجامعة، على أي حال، أكثر غموضاً واختلافاً في الرأي من مواضيع أخرى تتعلق بالجامعة، مثل ميثاقها وممارستها وتاريخها ونشاطها وعجزها، وحتى مستقبلها ومصيرها. ذلك أن آراء العرب في هذه الأمور، الرفعة والسلبية، تكاد تتفق. فهي لا توفر الجامعة، نظاماً وسياسة، في اقتصاداتها وصلاتها، بل وفي انتماساتها وتجزئتها. اكلمها تتفق، أو تكاد تتفق، على أن لا أمل يربى من مؤسسة هذه هي سيرتها وهذا هو حجم عجزها وتقصيرها.

لكن النشأة مسألة أخرى. يرى البعض أن الجامعة ليست إلا وليداً غير شرعي لتزواج مشيبه بين الدولة الاستعمارية الكبرى آنذاك (بريطانيا) والرجعيات العربية الحاكمة في معظم الأقطار العربية المستقلة أو شبه المستقلة في مطلع الأربعينات. ويرى آخرون أن الجامعة، وإن ولدت بقرار بريطاني ونحلوپ رجعي عربي، إنما هي جسدت أماني قومية عربية طبيعية ووسيلة، أو على الأقل مثلت خطوة على طريق تجسيد تلك الأماني القومية العربية الطبيعية والسليمة.

إن هذه المقالة محاولة في فهم الظروف والأوضاع التي قامت جامعة الدول العربية على أرضيتها وكماتداد لها، لعل المحاولة تفيد في فهم عبء الجامعة، وأعمالها ونشاطاتها وإنجازاتها أو تقصيراتها في مدى نصف قرن. وهو فهم لا بد منه قبل إصدار حكم فصلحة الجامعة أو ضدّها.

يستناول بحثي أسسرين: الوضع العربي (الرسمي والجيغيري) والوضع البريطاني الدولي، في فترة عصيبة من تاريخ العالمين (العربي والدولي) تمتد من حوالي منتصف الثلاثينات إلى أوائل الأربعينات من هذا القرن.

وسأحاول، نظراً إلى الواقع العربي آنذاك، أن أتناوله على أساس قطري، مع إدراكي أن الوضع في قطر معين كان يرتبط معه الوضع في قطر آخر، وكثيراً ما كان الواحد يؤثر في الآخر. مع الاعتراف بأن هذه النظرة التاريخية تنحصر في الشرق العربي ولا تمتد إلى دول الغرب العربي حيث اختلف الوضع إلى درجة أنه لم يكن ذا أثر يذكر في موضوعنا هذا. وهو عكس الحال في الشرق، حيث منسرى أن الأمور انجذبت بالشعب العربي في كل قطر مشرقى نحو الوحدة، أو نحو طلب الوحدة والسعي إليها، وخاصة على صعيد المشاعر والعواطف والأحاسيس المتفائلة.

فلسطين (الثورة العربية)



بامتشاء حزب واحد (حزب الدفاع، وكان أكثر أحزاب فلسطين تقليدية وأقرباً إلى حكم الانتداب البريطاني وإلى البيت الهاشمي في شرق الأردن وإلى الوكالة اليهودية) دعت أحزاب فلسطين السياسية، التي قامت أواسط الثلاثينات، بصراحة إلى الوحدة العربية في مبادئها الأساسية، وأقامت علاقات عملية مع عرب الأقطار المجاورة، خاصة سورية ولبنان والعراق. وكانت الدعوة إلى توحيد الأمة العربية من صلب الحركة الوطنية الفلسطينية التي تمثلت في خمسة أحزاب،



الجامعة ابن غير شرعي لبريطانيا والرجعية العربية

وكان حزب الحاج أمين (أي الحزب العربي الفلسطيني) أكبرها حجماً وأوسعها انتشاراً، مثلاً كان حزب قدامى القوميين العرب (حزب الاستقلال) أكثرها تنظيمياً وامتداداً إلى خارج الحدود.

ولا أزمع أن الجماهير الفلسطينية أمنت بالوحدة بتأثير هذه الأحزاب الخمسة. وإنما كانت هي المؤثر في الأحزاب، وهي التي أسهمت في جعل مبدأ الوحدة الحزبية من ضمن البرنامج السياسي لكل حزب (عدا حزب الدفاع).
ولا تنسى أن هذا الإيمان الجماهيري قد تأثر بأكبر حدثين شعبيين في مسار الحركة الوطنية الفلسطينية في الثلاثينات.

فبعد قيام الأحزاب، شهدت فلسطين واحدة من أكبر انتفاضاتها ضد الاستعمار البريطاني، بقيادة شيخ الشهداء عز الدين القسام، وهو، وهذه مسالة تثير الاهتمام، غير فلسطيني. كان القسام (وهو من قرية جبلة قرب اللاذقية في سورية) قد جاء لفلسطين وأقام فيها يدعو إلى الثورة ضد البريطانيين.

وإثر قيام الأحزاب، من جهة أخرى، قامت ثورة فلسطين الكبرى التي امتدت ثلاث سنوات (١٩٣٦ - ١٩٣٩) بعصيان واضراب الرعين. هنا أيضاً كان للصناعات العرب دور كبير في تغذية الثورة بالرجال والمال والسلاح. حينما أن تذكر الشهيد سعيد العاص، وجيشه الفدائي. وحسباً أن لا ننسى، أيضاً، ردة الفعل الجماهيرية العنيفة المؤيدة للثورة الفلسطينية في عموم أرجاء الوطن العربي. حتى مع لنا أن نعت تلك الثورة بالثورة العربية الكبرى في فلسطين، وليس بالثورة الفلسطينية، على أساس ضخامة الإسهام العربي فيها، من جهة، وأثرها المباشر في تحريك الجماهير وقيام الأحزاب والجمعيات العربية في كل من سورية ولبنان والعراق وشرق الأردن.

انتهت الثورة بانتقال المسؤولية، في الاهتمام العربي بالمسألة الفلسطينية، من الجماهير (بأحزابها وجمعياتها ومقاتليها) إلى الحكومات العربية (وخاصة في شرق الأردن والعراق ومصر والسعودية واليمن، وهي التي كانت مستقلة أو شبه مستقلة). إضافة إلى مثل شعب فلسطين، شارك ممثلو حكومات خمسة أقطار عربية، وعلى مستوى رفيع، في مؤتمر «المائدة المستديرة» الذي دعت إليه الحكومة البريطانية لإيجاد حل للمسألة الفلسطينية، خاصة أن بريطانيا كانت على أبواب حرب عالمية وتحتاج بالنالي إلى سلم، ولو مؤقتاً، في هذه المنطقة الحيوية من العالم، كما كانت تترك تعاطف الحس الشعبي العربي في اتجاه مطلبها الاستقلال والوحدة. وكانت المشاركة العربية في الثورة

في فلسطين معلماً هذين المثلين ومؤشراً إلى قوة الاتجاه القومي نحوها.

وهكذا، وللمرة الأولى، اجتمع المسؤولون العرب مع ممثلي الحكومة البريطانية للتداول في الحقوق الوطنية للشعب الفلسطيني - اجتماعاً كوفد موحد، وبصفة رسمية، وبحد لا بأس به من الجدية والتسنيق - وإن كان بعض أجنحة الحركة الوطنية في فلسطين عارض للاجتماع، وإن كان أيضاً بعض الرسميين العرب على تعاون وثيق، في السر، مع البريطانيين، ولم يكن يمثل الألمان العربي، وإن كان، أيضاً، وأيضاً. إن الحكومات التي شاركت في المؤتمر قامت بجهد في إخماد الثورة بشكل يجعل بعض النقاد يعتبرون تدخلها في الشأن الفلسطيني لم يكن لمصلحة فلسطين في المدى البعيد. ومع هذا يجب لنا أن نزعج أن التناول الرسمي العربي للشأن الفلسطيني بدأ عملياً في قصر سانت جيمس في لندن ١٩٣٩، أي قبل قيام الجامعة العربية وتعاطفها بالموضوع في آذار/ مارس ١٩٤٥ بست سنوات.

وكما سنلاحظ، بعد قليل، الأثر الإيجابي لانتشار فكرة الوحدة (المربوطة بالاستقلال) في بيروت، في أساتذتها ودارسها وخريجها، انتشاراً واسعاً بين أفراد ما يمكن تسميته بالنخبة الثقافية في عدد من دول المشرق (وإلى حد أقل في مصر والسودان)، امتدت رياح هذا الاتجاه إلى الأوساط الثقافية في فلسطين، فيما بين أواخر الثلاثينات وفي الأربعينات. وقد شهدت مدن فلسطينية عدة (خاصة نابلس وجنين وبناف وقرية والقدس) نشاطاً غير معنول بين مثقفين كثيرين عقدوا اجتمعات سرية لقيام أحزاب ونواد وجمعيات لنشر الدعوة القومية العربية. وإن كانت هذه النشاطات لم تظهر إلى العلن آنذاك، وظل أصحابها يعملون في الخفاء خوفاً على حركتهم من أن يقتلها الحكم البريطاني وهي بعد في المهذ. لا بد أن سلطات الانتداب كانت على علم ما جده المتحررون، وكانت تحسب حسابها، وتقتل خبرها إلى صناعي القرار في وزارة المستعمرات البريطانية (وبكتفي هنا بذكر عدد محدود من أسماء أولئك القوميين العرب الأوائل: أحمد الشقيري وخلوصي الحيري وعمر الخليل ورفعت المرومريي السخن ودرويش المقدادي وواصف كمال ورشيد الحجاج إبراهيم وسامي طه ويوسف هيكل وعاشم السبع) كان هؤلاء من «جماعة الكتاب الأحر» وهو «دستور الحركة القومية» الذي وضعه في الثلاثينات أساتذتنا المذكورون فلسطينيون وجمع حوله المشركين، بل المثبات، من المثقفين الوجوديين العرب في عدد من الأقطار المشرقية، وهو ما سيرد ذكره لاحقاً.

صحيح أن النشاط السياسي الوطني والقومي في شرق الأردن، كان أضعف مما كان عليه في الأقطار المجاورة للأردن (فلسطين وسورية ولبنان والعراق). وذلك بسبب ظروف بطة التطور الثقافي والاجتماعي والاقتصادي في شرق الأردن، قبل قيام المملكة وتزوج مئات الآلاف من الفلسطينيين إليها آخر الأربعينات وأوائل الخمسينات، وخاصة بعد أن ضم شرق الأردن الداخل من فلسطين إلى أراضيه بعد نكبة ١٩٤٨.

وصحيح أيضاً أن الحكم البريطاني، وتعاون «الأمير» عبد الله مع هذا الحكم تعاوناً مباشراً وكاملاً، لم يكن يتشجعان على قيام نشاط وحدي، لا جماهيرياً ولا نخبةً ولا سياسياً. لكن ذلك لم يبع من الساحة الإشرقية أردنية كلياً. متذكرين في هذا لقيام أن شرق الأردن إنما قام في الأساس، في أعقاب الحرب العالمية الأولى، وإثر هزيمة الهاشميين في مناطق من الحجاز وفي سورية، وإثر تنكّر بريطانيا للأمان العربية الوطنية ولوصودها للشريف حسين، إنما قام في الأساس كقوة للعمل لتوحيد البلاد العربية (في الجناح الشرقي من الوطن)، أي تنفيذ الوعود البريطانية للحسين (التي تضمنتها مراسلات بين شريف مكة والمعهد البريطاني في مصر) بالسماح بقيام دولة عربية موحدة في هذه المنطقة، وكذلك لتجسيد الدورات اليهودية التي عمل من أجلها عدد من الأحزاب العربية في العهد العثماني منذ ١٩٠٨ (ومن بينها العهد والاستقلال والقضائية والعربية الفتاة). وكان عدد من رجالات هذه الأحزاب، وجعلهم عن شارك في «الثورة العربية الكبرى» ١٩١٦ (أو على الأقل أسهم في إذكاتها أو في وضع برامجها) قد اتجه نحو شرق الأردن (بعد مجيء «الأمير» عبد الله، وبعد خروجه فيعمل من دمشق) إما لمحاولة تحقيق الحلم الجميل بإنشاء الدولة الصغرى النواة للدولة العربية القومية الكبرى في غرب آسيا، أو هرباً من الاضطهاد الفرنسي في سورية ولبنان، أو لتحقيق مصالح ذاتية بعد أن شاهد الأحلام تسير على طريق التبدد. ولا شك أن عبد الله شجع هؤلاء (الذين عيّن لأن نسبيهم وقدامى المحاربين) على المجيء إلى عيّن، وسلمهم السلطة. فكان منهم رؤساء الحكومات والوزراء والمستشارون المنتقلون (وجدير بالذكر أن أول سبعة رؤساء حكومة في الأردن كانوا من خارجه، من سورية ولبنان وفلسطين). انتهت تجربة هؤلاء بالقتل من الناحية الحدودية. فهاجر بعضهم إلى خارج الأردن وعاد من حيث أتى (وتجمع عدد منهم في العراق فيما بعد). واندمج عدد آخر منهم في الحياة والمهوس والمشاكل المحلية، وتآردن متخلياً عن رسالته العربية التي ناضل سابقاً

من أجلها، والتي حلته إلى عيّن ما بين ١٩١٩ و ١٩٢٠. لكن هذا لم يمنع قيام نشاط محدود لبعض السياسيين، وخاصة من ذوي الأصل غير الأردني، في الثلاثينات، وخاصة في أواخر ذلك العقد، في بحث العمل السياسي من أجل التحرر والاستقلال في شرق الأردن، ومن أجل حماية فلسطين من الأطماع الصهيونية، وبالتالي من أجل تحقيق الوحدة الشاملة.

كان معظم هذا النشاط يجري في الرمال لا السلطة المحلية (الهاشمية) ولا المنتدبة (البريطانية) كانتا تتراحان إلى نتائج نشاط مثل هذا. لذلك كان النشاط محدوداً ومتقطعاً، تتخلله أحكام بالسجن أو التي على قادة النشاط، وعلى رأسهم الدكتور صبحي أبو غنية. ولم تتعد الأحزاب التي شكلها هذا الجهاد وأخرون نطاقاً ضيقاً. ومع هذا أنسر النشاط في مجال هام جداً، إلى جانب الدعوة المستمرة إلى استقلال شرق الأردن وتحرر فلسطين، وذلك في مجال مقاومة حركة بيع أراضي شرق الأردن لليهود في فلسطين (١٩٣٦ - ١٩٣٩)، وكان عبدالله يشجع زعماء القبائل والعشائر الأردنية على بيع أراضيهم لليهود، الذين حاولوا بناء مستعمرات صهيونية إلى الشرق من النهر، كما فعلوا إلى الغرب منه في فلسطين - مع التذكّر أن شرق الأردن كان جزءاً رئيسياً من «إسرائيل الكبرى» وأن بعض الأحزاب الصهيونية يعتبر شرق الأردن قطعة من «إسرائيل» التي «وعده الله بها اليهود في قديم الزمان».

ومع أن عقوداً أبرمت بالفعل بيع مساحات شاسعة من الأراضي الأردنية للوكالة اليهودية ومؤسستها (مثل الكيرين كاجيت)، بعد اجتهادات سرية جرت في عيّن وفي القدس (فتشك الملك داود بالذات) إضطر «الأمير» إلى فسخ تلك العقود، ليس فقط تحت ضغط المعارضة الأردنية، بل أيضاً بسبب عدم تشجيع السلطات البريطانية لذلك التصرف. فقد حاول الإنكليز التخفيف من دعمهم للمطالب والمشاريع الصهيونية، وهم على أبواب حرب عالمية، كمحاولة من سلسلة محاولات لكسب ود العرب، وإظهار أنفسهم بأنهم يبقون موقفاً حيادياً بين الأسيان العربية والصهيونية، وذلك لعدة سنوات امتدت من أواخر الثلاثينات إلى النصف الثاني من الأربعينات (وهي الفترة التي شجع الإنكليز، خلافاً على قيام الجامعة العربية، كما سترى بعد حين).

سورية ولبنان (العروة الوثقى)

من السهل أن نراجع أوضاع هذين البلدين معاً، اللذين كانا آنذاك تحت الانتداب الفرنسي، بالرغم من خصوصيات

الأمير عبدالله
شجع زعماء
القبائل الأردنية
على بيع
أراضيهم لليهود

تحفظاً حول انضمام لبنان إلى وحدة عربية، ذلك أن صيغة الميثاق الوطني، التي وضعها قادة لبنان العام ١٩٤٣، إنما كانت نتيجة لقاء الائتجاعين العربي الوندوي (وقد قلده حزب النداء وميسايون متحالفتون معه)، واستقلال لبنان عن العرب. أما الميثاق فأقر استتلال لبنان عن فرنسا وسورية، ولكن أعطى لبنان هذا وجهاً عربياً ودوراً هاماً في الحياة العربية.

العراق (بروسيا العرب)

لقب العراق، في أقطار المشرق العربي في المقد الشلاني، ببروسيا العرب. وقد زالت التسمية بإنهاء حكم رشيد عالي الكيلاني وعودة الملك الصغير (فيصل) ولي عهده (عبد الإله) إلى الحكم العام ١٩٤١. وقد صيرت هذه التسمية المجازية العنصرية عن اعتقاد شائع بأن ذلك القطر العربي المشرقي، الغني والقوي، هو الموهل لإقامة أول وحدة شاملة بين أقطار المشرق العربي. وأسهم في تدعيم هذا الاعتقاد، إلى جانب قوة العراق (عسكرياً بشكل خاص) وثروته (بعد اكتشاف النفط بشكل خاص أيضاً) حصة عوامل:

أولها: استتلال العراق، بالرغم من استمرار النفوذ البريطاني، بالمقارنة مع قطري الزعم الوندوي، سورية ولبنان، يقع قطري الحكم البريطاني المباشر، فلسطين وشرق الأردن. وبالمقارنة أيضاً مع اشتغال كل من مصر والسعودية واليمن بمشاكلها، بغض النظر عن درجة الاستتلال التي حققها كل قطر منها.

ثانيها: الحالة التي كانت تحيط بالملك فيصل الهاشمي (الأول) والتي رسمها حول شخصه واسمه قدامى حزب الاستقلال وقدامى الشائرين على الأتراك من الوطنيين والقوميين، وخاصة في الأقطار الأربعة، سورية ولبنان وفلسطين وشرق الأردن. حتى إن البعض يرى أن نفوذ فيصل خارج العراق وضعيته كانا أقوى مما كانا عليه داخل العراق. وقد تجلّت عبة شعوب تلك الأقطار لفصل عد وفاته العام ١٩٣٣ وفي المراسم التي أقيمت لتشييع الجثمان أو الاحتفاء بذكراه.

ثالثها، شخصية الملك غازي، ابن فيصل وخليفته، وقوة شبيته بين الجماهير العربية، تلك الشعبية التي هزها شباب الملك، وفروسته، ومواقفه العدائية من بريطانيا، ومعارضته للسياسة الهاشمية التقليدية في صداقة بريطانيا (التي عبر عنها بقوة عمه «الأمير» في شرق الأردن). وبلغت الشعبية قمته في حدث وفاة غازي العام ١٩٣٩، وهو حدث مهم ولا تزال طروقه وتفاصيله غير واضحة حتى اليوم، ولعل هذا الإهمال،

معينة جعلت أوضاع البلد الواحد تختلف عنها لدى الآخر أحياناً. ذلك أن اللد الوندوي، الداعي إلى الوحدة العربية، كان يسير في خط واحد، أو في خطين متوازيين ومتصالين - طيلة الفترة التي نعى بها، أي في السنوات العشر تقريباً التي سبقت استتلال كل من لبنان وسورية.

تفوق التيار القومي الوندوي في البلدين، نشاطاً وتنوعاً واتساعاً على المستويين الجماهيري والخبوي، وبين رجال السياسة وأهل الثقافة معاً أكثر منه في أي قطر عربي آخر.

قامت في سورية ولبنان أحزاب سياسية تقليدية، وطنية، تضع الوحدة بين مبادئها الأساسية. ثم قامت أحزاب غير تقليدية، أو أقل تقليدية، تحمل الوحدة هدفها الأول والأساس. منها عصبة العمل القومي، وحزب النداء، وقد عملا في العلن، ويوزكي الأرسوزي والبعث العربي وقد تحركتا في السر. ومنها تنظيمات وتكتلات عملت في السر، وكانت لها فروعه ونشاطاتها السياسية/ الثقافية/ الاجتماعية. كما انبثق منها مؤسسات وحدوية صرف، عملت في حقول متنوعة وسعت للوصول إلى الوحدة السياسية عن طريق العمل الاجتماعي والثقافي، خاصة بين الطلبة والكشافة. وكان لمعظم هذه النشاطات عقل مدير واحد، العلامة الدكتور قسطنطين زريق، ومن خلال بؤر ثقافية صغيرة وزعها، أو هي توزعت في سورية ولبنان وفي حارجه، انطلاقاً من قاعدته في الخامسة الأميركية في بيروت وعطيفة المباشرة في رأس بيروت. وكان أبرزها جمعية «العروة الوثقى» في الجامعة المذكورة، والهاشي العربي في دمشق والنادي الثقافي العربي في بيروت. وقد وضع زريق الكتب الأحر مستوراً سريعاً لجميع هذه المؤسسات والتنظيمات. واتسعت الحلقة دوائر تكبر وتكبر مع الأيام، ومع انتشار الدعاة، ومعظمهم من عرقيي الجامعة الأميركية، في بلدان المشرق. وكان العمل يخرج إلى العلن في بعض جوانبه، مثلاً حصل في مؤتمري قرنتايل في لبنان وبلودان في سورية. وإذا كان الشارع في سورية أقل على الفكرة الوندوية أكثر من إقبال الشارع اللبناني عليها، فإن أهل الفكر في لبنان غنوا الحركة معظم أديانها. مثلاً كان الكتاب الأحر هو الدستور المستتر، كذلك كان الكتاب الوحي القومي، للدكتور زريق أيضاً، هو التعبير العلني عن مطلب الوحدة. وقد أدى إلى صدور عدد من البحوث والدراسات في القومية والأمية والوحدة. وكان انضمام لبنان إلى جامعة الدول العربية في العام ١٩٤٥، بعد مشاركته في مباحثات إنشاء الجامعة في ١٩٤٤، مظهرًا لتبلور مطلب الوحدة في أوساط ثنائية كثيرة، بالرغم من أن لبنان الرسمي طالب آنذاك بأن يتضمن ميثاق الجامعة

أهل الفكر في
لبنان غنوا
الوندوية
بمعظم أديانها

وما أشجع بسية من أن الإنكليز هم الذين قتلوه، أحاط غازي بمزيد من اللجبة والعطف الجهاشيين في الأقطار العربية الشرقية لم يكونوا ليصلوا إلى ذلك الحجم لو بقي حياً. رابعها، ارتباط العراق، في الثلاثينات، بكل من شرق الأردن وفلسطين بأشباب النفط، ويسورية بطرق مواصلات برية حديثة نسبياً، مما عزز العلاقات بين هذه الأقطار اقتصادياً وحياتياً، وزاد في حجم التواصل اليومي وأهميته.

خامسها، ولعل هذا العامل هو الأهم، قيام حكم وطني في العراق، متناوئاً للسياسة البريطانية والاستعمار والتجزئة وللخطر الصهيوني، في فترة قصيرة لم تتعد سنوات قليلة، كان رشيد عالي الكيلاني ورزقه السياسي وضباطه «المربع الذهبي» محوره الفكري.

كان الوضع في العراق، في أوائل الحرب العالمية الثانية، قريباً من أن يجعل هذا البلد بروسيا العرب بالعقل، لا بالقول، أو هكذا خيل إلى الناس، وإلى الوجوديين منهم. فيفضل حكومة ونظام عام يرضيان الوحدة ويمثلاناً رسمياً ويشجعان كل أي نشاط ضد التجزئة والاستعمار في أي قطر عربي، جاء إلى بغداد وتجمع فيها عدد كبير من الوجوديين العرب، من سياسيين وحزبيين ومتفكرين وإعلاميين، من فلسطين وسورية ولبنان وبشكل خاص. وجد هؤلاء في العراق الحياة وحرية التعبير والتصرف التي حرموا منها في أقطارهم الخاضعة للاستبداد البريطاني أو الفرنسي. وجدوا فيه نقطة ارتكاز وبؤرة عمل يتصلون منها بإخوانهم الذين بقوا في تلك الأقطار العربية، يمدونهم بالتوجيه والإرشاد، وبالمال والسلاح عند الضرورة، وبالإعلام والأدبيات القومية.

إنه، بالفعل، العصر الذهبي للنشاط الوجودي، في أواخر الثلاثينات ومطلع الأربعينات. لكنه عصر لم يمش طويلاً، إذ لقي الهجوم العسكري البريطاني على بغداد، الذي ساندته قوات أردنية ومنظمات صهيونية إرهابية، إلى إسقاط الحكم الوطني. وهرب الرجال الوطنيين والقوميين، الذين نجوا من القتل أو الشنق أو الاعتقال أو السجن أو النفي إلى خارج البلاد لمدة سنوات.

علينا ألا نتجاهل، هنا، أموراً سبقت ذلك العصر الذهبي، وكان لها، في الأغرى، أثرها في تاجع النشاط الوجودي في الثلاثينات.

منها قيام نوادٍ وجمعيات كانت منابر للفكر الوجودي شاليت، وتعاونت أحياناً، مع للتأثير المائلة إلى بيروت ومشرق، أبرزها نادي المثني، ومنظمة الفتوة. وقد جمعت هاتان المؤسساتان بين بلورة الفكر الوجودي ونشره، وبين تخريب الشباب عسكرياً ورياضياً وكشفاً وتأهيل الشعب والجيش معاً للعب دورهما المحدد في معركة التوحيد. ولا بد لنا، هنا، أن نذكر أسماء مثل ساطع الحصري وسلي شوكت ودرويش المقدادي وريست حيدر.

ومنها اشتداد للمساوي الأتانية المباشرة وغير المباشرة في تغذية الشعور القومي. كانت ألمانيا المخزية مثلاً للدولة القومية، التي لمعنها الوحدة والحزم والإيمان لأن تصبح أقوى دولة في العالم. رأت الجماهير العراقية (والعربية بشكل عام) في النظام النازي حلياً يمتنح الناس لو يتحقق في دنيا العرب. وعزز ذلك الهداء النازي لليهود (لم يجعل العرب أن الصهيونية هي أصل البلاء في فلسطين) وتشديد النازية على القوة العسكرية

صدر حديثاً

- ١ - السلسلة الفلسطينية
- ٢ - السلسلة العربية
- ٣ - السلسلة اللبنانية
- ٤ - السلسلة الاقليسية

يصدر في هريف ١٩٩٥
عن رياض الريس للكتب والنشر

قريباً

الكتاب الصحافي

كتاب دوري يعالج القضايا العربية المرحلية
باسلوب صحافي موثق في اربع سلاسل:

الأوضاع، وإعطاء الشعب قسطاً من الحرية والاستقلال، والنظر باهتمام وتطلع إيجابي إلى المناطق العربية الأخرى، التي بدأت تخطط خطوات ثابتة نحو الاستقلال.

ليست هذه المقالة هي المجال المناسب لتبصّر ما حصل في الخليج العربي من حالات غليان في الفترة التي تدرس. فموضوعها واسع ومتشعب ويتحتاج إلى درس مستقل ومستفيض، خاصة أن تفاصيل محيط بها الغموض وتحتاج إلى الكثير من التقليب.

لكن عما لا شك فيه أن دحى التوتر الوطني والتوثب نحو الاستقلال والوحدة، لم تقف عند الحدود الخارجية للخليج العربي ١٩٣٨ - ١٩٤٢، بل تجاوزتها وكان لها مظاهرها وشواهد وجودها في أشكال وإلى درجات مختلفة. ولم يكن من المعقول أن يبقى الخليج في منأى عن مجرى الرياح الوطنية والقومية، الاستقلالية والوحدية، وهو الرزاق كليا تحت الاستعمار، والذي يشاهد جيرانه يتسلمون ويروضون الصفوف ويخطون الخطوات الأولى، التي أشرت انتباه صائعي القرار في بريطانيا، كما سترى بعد حين.

حينما أن نذكر من بين المؤثرات في هز الركود وتعيق بعض التسلل ثلاثة عوامل:

أولها، النشاط الوحدوي، ثم الثورة والحكم الوطني، في العراق. البلد المجاور، وصاحب أقوى علاقة مع الخليج من النواحي السياسية والجغرافية والثروة والاقتصادية والاجتماعية. ولا شك أن شرارات من نيران الرغز العراقي لتتجذّر والاستعمار وصلت إلى الخليج، متأخرة ولكن فاعلة.

وثانيها، عودة الدارسين الخليجيين، الوافدين إلى العراق ولبنان ومصر، وكان عددهم بالطبع قليلاً جداً (ربما باستثناء البحرين) إلى بلادهم، وهم يحملون مع ما تلقوه من علوم وأدب ومعارف، صباه، في الوحدة، وتعاليم وأفكاراً في القومية والاستقلال والديمقراطية.

وثالثها، تعرّض الخليج، ولو إلى درجة محدودة، إلى ما عمّ الشرق من أخبار عن الاستقلال والنبهة، في خارج الوطن العربي، وعبر إذاعات (مثل إذاعات دولي المحور) وصحف وكتب قليلة. أخبار نهضة آفانيا وإيطاليا واشتداد مساعدتها وعدائها للإنكليز، أحداث الخليج وحكمه المسيبيين. ومثل احتجاجات قلندي وعصيانه ودعواته. ومثل اضطرابات إيران ضد الحكم العائلي. لم يكن الخليجي بعيداً جداً حتى لا يسمع أخبار هذه الحالات الدولية، ولا كان ساذجاً جداً حتى لا يتأثر بها ويتفاعل معها.

وعلى أي حال، إذا كانت بريطانيا، التي ستخوض حرباً صرواً ضد المحور لحياة نفسها ومصالحها وأمراطورتيتها، تهتم بالمر الخليج وتعمل على إيقاظه بعيداً عن مصادر دوج

والفرسية والاضطراب والقدرة الرياضية، وهي أمور يعتبرها التقليد العربي من التهم والفضائل وتغفل تراثنا بتخصصها ونوافرها. وكان لكعب الدعاية الأتانية، والمهرجانات الرياضية والشبابية، التي اتقن النازيون إقامتها ودعوا إليها لكثت من الشباب الوحدوي العربي من مختلف الأقطار، فعل السحر في جذب الحشائير، لا إلى الفكرة أو السياسة أو المبادئ النازية، بل إلى التمثيل بمزاة المزم وفنون التهرب والتقدم والانبعث.

ومنها وجود عدد كبير من الأساتذة والعلماء العرب، ليس من أهل «البلاد السورية» فقط، بل من مصر أيضاً، ويشكل خاص من السنين استوردهم وزارة المعارف في العراق للتدريس في جامعاتها ومعاهدها العليا، في شتى الحقول، وخاصة السياسة والاقتصادية والقانونية (من بينهم زكي مبارك وعمود عزمي وعبد الوهاب عزم والسهوري والمقدادي والمصري) وذلك قبل قيام الحكم الوطني، أي منذ أواسط الثلاثينات. ولا شك أن وجود هؤلاء أسهم، هو الآخر، في تأجيج الفكر الوحدوي، وكان له فضل، في الوقت نفسه، في إقامة جسور ثقافية مع الأقطار التي جاءوا منها، وليس صدفية أننا نجد بعض أوائل «العروبيين» في مصر في الأربعينات كانوا من مبن الأساتذة الذين درسوا في العراق، بالرغم من بعض الحوادث السلبية التي عكست حجم تلك التجربة الثقافية والتربوية الوطنية.

الخليج العربي (التصلل)



إننا لا نصدّق القول إذا زعمنا أن النشاط الوحدوي، جماهيرياً أو نخبرياً، الذي اشتد في منطقة الهلال المحبب في الثلاثينات والأربعينات من هذا القرن، جازاه نشاط عائلي في منطقة الخليج العربي، التي كانت تخضع كلياً للسيطرة البريطانية المباشرة، ولم يكن أي من أرجائها قد نال قسطاً جيداً من الاستقلال، ولا كان قد وصل إلى مرتبة تتساوى مع ما وصل إليه الهلال المحبب من تقدم علمي وثقافي وتطور سياسي واجتماعي وعلاقات دولية مع الخارج.

في الوقت نفسه: إننا نغادر الحقيقة إذا زعمنا أن تلك الفترة كانت فترة جود أو ألامبالاة أو روضخ كمل في الخليج العربي. ذلك أن أواخر العقد الثلاثي، شهد إزهاصات للتثقيف وبودار حركات تلمل وعدم رضى، وهي حالات وصلت في بعض الأحيان والتسبيست، في بعض الأجزاء الخليجية إلى مرحلة الاضطراب والغليان، والمطالبة العامة، شعبياً وحمياً، تنير

الراس، لها، فإنها مضطرة، بالتالي، أن تسأخذ تلك الإرهاصات ببعض الاهتمام والحيان. وفي نهاية الأمر، كان الحلج معراً جدياً لمسألها في الهند وعلى خطوط مواصلها مع إمبراطوريتها في هونغ كونغ وأستراليا ونيوزيلندا وغيرها، في وقت لم تكن الإمبراطورية قد غابت عنها الشمس. وكذلك في وقت كان النفط هو الهاجس الأكبر للسياسة البريطانية، سواء في العراق والجزيرة والخليج أو في إيران، للحصول عليه وحماية طرق الاستغادة منه. أضف إلى ذلك القيمة الاستراتيجية للكملة للنفط العسكري الاقتصادي التويل بين بريطانيا والشرق الأقصى، إيشده بمضيق جبل طارق وانتهاء بالملايو، مروراً بمالطا وقبرص والسويس وعدن.

مصر (الدور والتاريخ)

جمال عبد الناصر هو الذي أكد عروبة مصر. هو الذي حشد مصر باسم العروبة، أو كرمها، إذا أردنا استخدام التعبيرين التكتيين!

لكن مصر كانت قد دخلت مرحلة الإرهاصات العربية قبل ذلك التاريخ بحوالي خمسة عشر عاماً، أي في أعقاب عقد المعاهدة المصرية البريطانية، التي أعطت مصر الدولة استقلالاً معيماً، أتاح لها الالتفات إلى الأسرة للدولة باسم من أنه أبقى للاحتلال البريطاني قواعده العسكرية والسياسية، وإلى حد أقل الثقافية والاقتصادية. على الأرض المصرية، وعلى عموم الأصعدة. ومع أنه يصعب، بل لا يجوز، تحديد تواريخ معينة لمرحلة إرهاصات مثل هذه، إلا أننا نقول تجوؤاً إنها كانت تمتد من أواخر سنوات الثلاثينات إلى أوائل الأربعينات. وهي نفسها فترة ما قبل الحرب العالمية الثانية وسنواتها الثلاث أو الأربع الأولى، التي كانت هي عنها سنوات التصيد لقيام جامعة الدول العربية (من مشاورات ٤٣ إلى ميثاق ٤٥).

إننا لسنا، هنا، في صدد بحث موضوع عروبة مصر. ولكن إحالة القارئ، الراغب في التوسع في هذا الموضوع، إلى كتابي القديم «المسكرة العربية في مصر» (الذي صدر قبل ٣٥ سنة). بل لسنا في صدد تأريخ وتصعيد مصر عربياً من خلال جمال عبد الناصر، في أفكاره وأقواله ومشاريعه وإجراءاته وممارساته. إن ما يبتغينا، هنا، هو موقع مصر أوائل الأربعينات في الجدول الزمني لمسيرة الفكرة الوجدانية العربية (التي كسان الاستقلال عن بريطانيا من صلب مشروعها السياسي والقومي)، لأن ذلك كان خلفية للموقف البريطاني

من هذه الفكرة، بقدر ما كان مهدداً للمرحلة الوجدانية الناصرية بعد عشر سنوات أو أكثر قليلاً.

فمثل أقطار المشرق العربي الآسيوية، تعرضت مصر لمؤثرات داخلية وخارجية، أسهمت في نشر بغور مطلب الوحدة في البلاد أكثر من أي وقت سبق ذلك التاريخ. منها، تحسن الصلات الثقافية والسياحية والفنية والترابوية بين مصر والبلدان العربية إلى المشرق منها، من فلسطين إلى العراق، ودعم الروابط القردية والاقتصادية والوطنية بسبب ازدياد عدد الطلبة العرب الوافدين إلى مصر للدراسة، وخاصة في جامعتي فؤاد الأول (الشايعرة) والأزهر، وقيام الطلبة العرب، وخاصة أبناء فلسطين ولبنان، بتأسيس الجمعيات الطلابية والثقافية ذات التسجج القومي، وتحسن سبل المواصلات برّاً وبحراً، وجواً إلى حد ضئيل، وإعطاء الصحافة المصرية، ولو من ناحية إخبارية، بأحداث المشرق (وخاصة أحداث الثورة الفلسطينية ٣٦ - ٣٩) وغو حركة توجه المصريين إلى أقطار عربية للتدريس (وخاصة العراق)، وقيام رحلات كشفية وسياحية بين المشرق الآسيوي ووداي النيل، وغو حركة التجارة استيراداً وتصديراً... إلخ.

ومنها تصاعد الحس الوطني والمطالبة بالاستقلال التام والنازع عن الحكم البريطاني، الذي وقعت مصر ضحيته منذ ثلثيات القرن الماضي، سائرهم من المعاهدة، وربما بسبب المعاهدة. ذلك أن قسطاً من الاستقلال يميز سبب الاستقلال كآلة لمصلحة نيل الشعب قسطاً من القسط. وعندما يتذوق شعب طعم الحرية، ولو قليلاً، ينمو شغفه وطليه للمزيد من الحرية. وقد سار التيار الوطني المطالب بالاستقلال الكامل بعد ١٩٣٦ موازياً للتيارات، المائلة في كل من سورية ولبنان والعراق، إلى جانب تحس عميق نسبياً لثورة الشعب الفلسطيني ضد الصهيونيين والبريطانيين. أي أن النكبة، نكبة استمرار الاحتلال، وحدث بين عرب المشرق وعرب مصر في المشاعر والأمان، وإن لم تجر اتصالات عملية لتوحيد التيارين أو على الأقل للتنسيق بينهما (بإستثناء محاولة عزيز علي المصري، التي سبقت الحديث عنها لاحقاً). فإن لم تتوحد الأصوات ضد الاستعمار (تشكيلي البريطاني والفرنسي) هنا وهناك، فهي على الأقل تزامنت بحيث ترددت أصداؤها هنا وهناك.

ومنها ظهور أفكار ودعوات وحدوية، وتشكيل جماعات ثقافية وحدوية، بين أعداد محدودة من أهل الثقافة والسياسة في مصر، مشابهة لما حصل في سورية ولبنان والعراق، وفي الوقت نفسه، ولكن إلى حد أقل وحجم أصغر وتأثير أضعف. وقصة هذه البوادر الوجدانية معروفة (وقد توسعنا في الكلام عليها في كتابنا آف الذكر). النوايا والذات، والرابطة

تمنت الجماهير العربية أن يتحقق النظام النازي في دنيا العرب

الشرقية، والاتحاد العربي»، فؤاد أباطة وحيد الباسل وصالح الملو وعبد الرحمن وعبد الوهاب عزام وأحمد حسن الزيات وصالح حرب وأحمد شوقي، إلى جانب عرب متمصرين (حبيب جاملي وعمد علي الطاهر وأسعد دافر...). صحيح أن هذه الدعوات قصرت كثيراً، في مضمونها وانتشارها، عما حصل في أقطار الشرق في الثلاثينات وأوائل الأربعينات، وصحيح أن القائمين بها انحصروا في دوائر ضيقة (جغرافياً واجتماعياً وثقافياً) بالنسبة إلى عموم أفراد الشعب المصري، إلا أنه لا يجوز تجاهل وجود هذه الدعوات وأدائها دوراً مزدوجاً: دور المحرض للتيار العربي في مصر بشكل عام والمعرّض له، من جهة، ودور التأثير ببلدك التيار والمستفيد والمستقوي به، من جهة أخرى.

ومنها، أخيراً، المؤثر الخارجي، القادم من دولتي المحور، وخاصة ألمانيا، بالتحريض ضد الإنكليز وحث الدعوة القومية وتحميد هذه الدعوة في شكل أحزاب ومنظمات وهيئات طلابية وكشفية، وإلى حد أقل في التسلّل إلى عالمي الصحافة والثقافة وإجراؤه المغامرة الدائمة بين شعب نهض وحصل على حقه وأصبح قوة لا يستهان بها دولياً (ألمانيا وإيطاليا) وبين شعب عربي مصري مسكين يستعدي حقوقه ولا يحصل عليها مثلاً أكثر من نصف قرن، بالرغم من ثوراته أيام عرابي ثم أيام سعد زغلول.

إضافة إلى هذه المؤثرات والعوامل التي تشبه ما كان يحصل في بلدان الشرق العربي، كما رأينا أمّا، نضيف شاملاً مؤثراً نعتقد أن مصر انفرقت به، وهو ما تآل عن حصول مصر على بعض استقلالها في اتفاقية العام ١٩٣٦، الذي اعترفت بها، وفرض عليها، كإحدى دولي له الزمات وأوربابطات مجبراته، وخاصة أقطار الشرق العربي. وكأي دولة، أصبح لزاماً على أهل الحكم في مصر (ولو كان استقلالهم جزئياً) أن يضعوا استراتيجيات للعمل والعلاقات السياسية والاقتصادية والثقافية وزججاً العسكرية، وعلى الصعيد العربية والخارجية والدولية.

إن أي استراتيجية مصري واقع لا بد له أن يرى الحقيقة الكبرى القائمة منذ عصور القراصة، وهي أن مصر جزء من عالم مشرق، يمتد شرقاً إلى حدود العراق، مثلاً يمتد جنوباً إلى أعالي النيل. إن معظم الفتوحات التي جاءت مصر في الحصة آلاف سنة الماضية، إنما جاءت من الشرق أو من طريق الشرق (أي من السلال الحصبية أو عبره). وإن معظم فتوحات مصر وحملاتها الخارجية، إنما كانت في اتجاه الشرق، في الهلال الحصبية أو أجزاء منه ومن الهلال الحصبية، وإليه استوردت مصر وصادرت الصناعات والثقافات والمعدات

والثقافات والموجات البشرية والأديان والمعتقدات، عبر وسائل الحرب والتجارة وطرق المؤامرات البرية والبحرية.

هذا الواقع الاستراتيجي لمصر، الممتد بتواصل منذ آلاف السنين، فرض نفسه على رجال السياسة والحكم (مثل عبدالرحمن عزام وعلي ماهر وأحمد حسين وصالح حرب)، مثلاً فرض نفسه على المخطط الثوري والثقافي (مثل أحمد حسن الزيات وأحمد أمين وعباس محمود العقاد والاقتصادي (طلعت حرب) وجعله يحسب حساب الشرق، وعلاقاته مع الشرق، ويتبني إلى هجوم الشرق ومصاداته بموازاة هجوم مصر ومعداتها. ونأخذ مثلاً واحداً: أصبحت مصر عضواً في عصبة الأمم (وكانت البلد العربي الوحيد، مع العراق). فأصبح من صميم مسؤولياتها، الوطنية والدولية، أن تتكلم باسم العرب وأن تبحث عن حلول للمشاكل العربية (وهي مشاكل مع الاستعمار في الدرجة الأولى). حتى أكثر المصريين اتعزلاً وعداء للعروبة، ما كان يستطيع أن يرب من هذا الدور لأنه كان يعرف أن هروبه يعني استلاخ مصر من واقعها وتكسرنا لمصالحها وإضعافاً لمرتكزها وتشكيكاً في مصداقية استقلالها وأهلها للاستقلال.

يقودنا هذا الاستطراد في النخاع العربي في مصر في السنين الأولى للحرب العالمية الثانية، أي قبيل شروع في إنشاء جامعة الدول العربية، إلى الحصة الأهم لقيام بناء عربي (وحدوي) إلى حد ما فاعل منطلق من صميم مصر، من صميم حبيبها وقوارها وإرثها، من نفس من عسكريها وسياسيها وعقائديها وثقافتها، من وجدان مصر وعقلها وجوهر وجودها

أعلنت الحرب العالمية الثانية، كما هو معروف، في أيلول/سبتمبر ١٩٣٩. كان المطلوب من مصر والمستقلة حديثاً أن تعلن الحرب مع «حليفها» بريطانيا ضد دولتي المحور آنذاك. وكان المطلوب، أيضاً، أن ترهن مصر قواعدها العسكرية وقدراتها وطاقتها وإمكاناتها كلها لصالح «الحلفاء». وأن تصبح أرضها قاعدة (وعزاً) للجيش البريطاني. وأن يصبح إبانؤها جنوداً في خدمة القيادة العسكرية البريطانية (كما حصل في الهند وغيرها، مثلاً). وأن يصبح إصلاصها بوقاً للدعاية البريطانية ضد الألمان واليابانيين. وهو واقع فرض على شرق الأردن ففضح له تماماً (أعلن الحرب، فلم جيشه وأرضه وقدراتها كلها للإنكليز). وهو واقع فرض على العراق فرفضه وثار ضده وعصاه حتى قامت حرب بين الإنكليز والعراق. بين هاتين التجربتين العريبتين الجاريتين، انقسم الرأي السياسي المسؤول في مصر.

أثّرت العوامل التي استعرضناها قبل قليل، والتي شدت من أزر الدعوة العربية الوطنية والقومية في مصر قيام جبهة

عريضة جداً من رجالات وقبائل وجمعيات وأحزاب وبليشيات ترفض الإذعان للأوامر البريطانية، وإن جاء هذا الرض في أشكال متعددة ومتفاوتة في الصراحة والصرامة بين جمعة وأخرى، ضمن «الجبهة» التي لم يكن لها في الواقع مثيل وفيكيلة تعاون، من كانت مجرد تلاق لأصحاب آراء متشابهة.

قصص سود وخضر

يبدأ هذا الرض السياسي مصري عريق، إحتض في عمله السياسي من قبل منازاته واستقلاله عن الأحزاب وابتعاده عن الشاحنات الحزبية، وكسب صيداً ضخماً من الاحترام، إنه «ماهر» (الباشا)، صاحب المقام الرفيع «حسب القاب ذلك الزمان». وقد عبر عن رفضه من خلال ميليشيا «القصص السود التي مؤلفاً (مماثراً)، بالطبع، بالمليشيات السائبة) وكان الأب للرعي لها، وقد تاضبت الحكم البريطاني العدا.

وفي خط مواز، قامت حركة ومصر الفتاة التي تربعت بين الميليشيا والحزب. كان لها وقصصاتها الحضرية، شبيها وزعامتها (أحمد حسين) وفيلسوفها (عبد الرحمن بدوي) ودعوتها التي كانت أكثر شمية من دعوة علي ماهر وأكثر التصاقاً بالجمهير وأوسع انتشاراً في صفوف طلبة الجامعات، بحيث نجحت في خطايتها، أحمد حسين في استقطاب الجماهير، مثلاً نجحت جدلية بسودي الفكرية الفقهية في استقطاب الجامعيين.

وفي خط ثالث، متخط إلى حد مبالغ فيه «الباشا» المسلمون، بقيادة صالحي حرب (المسيب بالمانيا والمساوي للإنكليز) على استقطاب الشباب المسلم، لا ليحارب الإنكليز ويقف مع ألمانيا، بل كي لا يتصالح لهم ويحارب معهم. ولقي «الباشا» المسلمون انتشاراً ونجاحاً جماهيرياً لا بأس به، خاصة أن الحزب الإسلامي الأقوي، «الإخوان المسلمون» لم يكن قد بلغ ذروة قوته آنذاك (بلغها بعد انتهاء الحرب).

ويوجد الحزب الوطني، في خط مواز واسع، الفرصة سانحة ليصعد حركته، لا ضد الإنكليز والسود الإنكليزي فقط (كما كان يفعل منذ أيام مصطفى كمال وعهد فردي منذ أكثر من ثلث قرن)، بل ليتركز حركته ضد الانشائية، بل ضد مبدأ التفاوض مع الإنكليز. وكان له شعاره المشهور «لا مفاوضة إلا بعد الجلاء». لذلك لم يكن غريباً أن ينفذ الحزب، وخاصة جناحه الشبيبي (زعامة تحي زغورن) مع الجماعات الثلاث سابقة الذكر، في مواجهة، بعضها علني وبعضها سري، ضد الإنكليز وإلى حد ما يتطلع نحو عرب الشرق. أتوقف هنا عند استنساخين ضروريين:

الأول، إنني أكرر أن لقاء هذه الجماعات الأربع، وأفراد آخرين، كان بمعنى مجازي، ولم يصل الأمر يوماً إلى تكوين جبهة رسمية موحدة.

والثاني، إن الساحة السياسية لم تكن مقصورة على أصحاب هذا الرأي الراض. بل لعل أصحاب هذا الرأي كانوا الأقلية بين السياسيين التقليديين وأهل الحكم ورواد نادي محمد علي (حيث كانت القرارات السياسية والتكتلات الحزبية تتعامل وتعمل). لم يشاطروهم الرأي الراض أي من الأحزاب التقليدية الوفد والسعديون والكتلون والأحرار الدستوريون والأتاحديون الشميون (مصطفى النحاس وأحمد ماهر وإبراهيم عبد الحادي وعمود فهمي الترقاشي ومكرم عبيد وعمود محمود وحسين هيكل وإسماعيل صدقي وأحمد عسلة وحافظ عفيفي وفؤاد سراج الدين وحسين سري وحسن نشأت وبهي الدين يركلت وأحمد حسنين ويحيى إبراهيم ونجيب الهلالي وغيرهم من رموز السياسة المصرية التقليدية في الأربعينات).

نلتحق بعض هؤلاء علناً وصرامة بتأييد «الخلفاء» لاستأنهم أنيل الاستقلال بعد الحرب. ووقف بعضهم حائراً بين الاتجاهات المختلفة. لكن لم يند أي منهم، علناً، ما دعت إليه الجماعات الأربع سابقة الذكر بالوقوف على الحياد - وهو التعبير الدبلوماسي الذي استعمله أصحابه عنواناً لسياسة عدم مناصرة بريطانيا ضد ألمانيا.. أما الشعاع الذي رفعوه (وقد قلده علي باشا) فكان «تجنب مصر ويلات الحرب»، شعار جميل يعي الرض العام للإدارة البريطانية، دون أن نجد فيه السلطات الحاكمة ذريعة ليلبس بأصحاب هذه الدعوة. أما كيف ويُنَبِّه المصري بلده «ويلات الحرب» فمفهوم ضمناً: عدم الرضوخ للمطالب البريطانية.

بعض الراضين سعى إلى أكثر من ذلك، بالسر: أقيم على ماهر اتصالات مع الألمان، فاعتقله البريطانيون ووضوه تحت الإقامة الجبرية في قصر ناء كان يملكه بعيداً عن القاهرة، وحلوا شبيته.

وأقام أحمد حسين علاقات مماثلة، فاستهدفه غضب الإنكليز وراقبوه ولاحقوه وضابطوا حربه حتى حوّلوه إلى حزب «إرهابي»، يحمل السلاح ضد البريطانيين ورموز الموالاة لبريطانيا بين السياسيين التقليديين المصريين (أمثال أمين عثمان الذي قاد الطبقة السياسية المتأكدة علماً وبوقاحة، حتى أسقطته رصاصات بعض الوطنيين قتيلاً).

بل إن أحمد حسين نظر إلى أبعد من حدود مصر. أقيم اتصالات مع جماعات وأحزاب في المشرق العربي في محاولة بسيطة ومعدودة وغير مدروسة لتنظيم العلاقات والتشيق بين المواقف. وألوف هذا الرض المتكرر وأستاذ الفلسفة المعروف

شعب مصري
يستجدي
حقوقه منذ
أكثر من نصف
قرن

الدكتور عبد الرحمن بنوي. وأقام بنوي في بيروت رداً من الزمن.

مجموعة واحدة، من غير تلك الجبهات الرافضة الأربع، سمعت فعلاً وتخطيط مدرّسين إلى حد معين لقيام تنسيق عسكري ثوري بين القوميّين الوجدوليين في أقطار المشرق والوطنيين المصريين. وكانت المجموعة عسكرية، تشكلت من ضباط في الخدمة وفي التضامن (وعلى المصالح) حسب الاصطلاح المصري). ولم تكن هذه المجموعة بعيدة أو معارضة للجبهات الأربع، ولكنها لم تكشف أورتها لها حرصاً على سرية عملها. وإن كانت تتعاونت مع أفراد معينين في هذه الجبهات أو تلك (مثل تقي رفسوان، في الحزب الوطني، والذي كان قريباً في الوقت نفسه من مصر الفتاة).

يستحق قائد هذه الجبهة العسكرية (التي أصبح بعض أفرادها من نواة حركة الضباط الأحرار في مصر التي قامت بثورة تموز/ يوليو بعد عشر سنوات) أن نتوقف عنده قليلاً. إنه البطل شبه الأسطوري في تاريخ الحركة العربية عموماً وفي مصر خصوصاً، منذ أيام الحكم العثماني، وبالذات منذ قيام أول الأحزاب العربية ضد الأتراك ١٩٠٨ - ١٩٠٩، عزيز علي باشا، المعروف بعزيز علي المصري. (من المؤلف أن هذا الرجل الذي لعب دوراً في السياسة العربية حوالي نصف قرن، مات ولم ينشر مذكراته ولا سيرته الذاتية. ومن المؤلف أيضاً أنه لم يكن موضوع دراسة علمية وثقافية واحدة على حد علمي).

لعل لقب والمصاحبة أفضل ما يمكن أن تحت به هذا الرجل العظيم. عسكري عبقري، وطني متطرف، عاش حياته في حرب ضد الاستعمار (التركي ثم الإيطالي ثم البريطاني) وضد الفساد والاهتراء السياسي الحزبي التقليدي في مصر، وضد الأسرة العلوية الحاكمة (وخاصة فاروق). دعا للتحرير، وصعد للتحرير، وللوحدة، في أكثر من مجال. ساهم في إنشاء الأحزاب العربية الاستقلالية الوجدولية ضد الأتراك، وخاصة بين زملائه العسكريين، حتى حكم الأتراك عليه بالإعدام، بعد أن أبطلوه وأنصوه إلى مناطق نائية، ليتخلصوا من وتمره عليهم. وحارب الطليان في طرابلس أثناء الحرب العالمية. وقاد الثورة العربية الكبرى ١٩١٦. وحينئذ (الشريف) حين بن علي وزيراً للدفاع. وأصبح رمزاً للكفاح ضد الوجود الإنكليزي في مصر بعد الحرب. وبفضل انتصافه وفروسيته، عينه (الملك) فؤاد مرافقاً ومدرّساً لابنه فاروق حينما أوفده إلى بريطانيا للدراسة. ومنذ الأيام الأولى، نشب الصراع بين الاثنين. أمير وولي عهد لا ومبلغ وكسول وغير مسؤول،

ومدرب صارم، لا يقيم للقب وزناً، ولا يسكت على الخطأ. وضرب فاروق صدره. وضرب المدرب الأمير. واستقال الرجل، وعاد إلى مصر بطلاً، بطلاً معارضاً للعرش مثلاً غير معارض للاحتلال.

عمل أواخر الثلاثينات (أي بعد ستين من تقلبه عن فاروق الذي سريماً ما احتل العرش بعد وفاة والده) ومطمع الأربعينات على تجميع الضباط الوطنيين حول. وكان لم أبا روحياً ومثلاً أعلى ومرشداً خبيراً وجريماً.

أقام عزيز المصري، بالمرطبة، اتصالات مزدوجة: مع الألمان ومع القوميّين في المشرق، وخاصة في عهد رشيد عالي الكيلاني في العراق، من وراء هذه الاتصالات، القيام بأعمال عسكرية ضد القوات البريطانية في مصر، التي كانت في أسوأ حالاتها العسكرية والنفسية في اندحارها وإنحلالها أمام قوات روميل، الذي كاد يحصل إلى الاستكسرية. ورأى أن ذلك الوقت هو الأنسب لضرب الإنكليز على جبهتين، في مصر وفي العراق، ضرباً عسكرياً وسياسياً ونفسياً، يزعزع هبة بلدهم ويد العرب (عرب مصر والمشرق) بقية بالتسليم هم في حاجة إليها، مفتشاً في ذلك فرصة الانتصارات الألمانية وطلمعاً في الدعم العسكري والمالي.

ويبدو أن عقيدة عزيز المصري لم تكن أقوى من فطنة المخابرات العسكرية البريطانية، فعيناً ركب طائرة عسكرية تحمله إلى الأمان وإلى العراق، وقد وافقه صلب محدود من الضباط الأحرار، وعلى رأسهم ذو الفقار صبري (الذي لمع اسمه بعد عشر سنوات كأحد زملاء عبد الناصر، مع قريبه علي صبري)، كان الإنكليز بالمرصاد. استقروا الطائرة. وأسررو الضباط، وحاصروهم واعتقلوهم إلى نهاية الحرب. وانتهت تلك المحاولة القويمة والبنية الحادة في الربط بين ثورة قائمة، وطنية وقوية ووجدولية، في المشرق، وبين ثورة تحت الرماد وفي مرحلة الإرخاض في مصر.

العرب بعين الخبراء

لم نقصد من هذا السرد البطولي نسبياً للخطوات الوجدولية، التي حصلت في المشرق المصري من العراق وإسارات الخليج شرقاً إلى مصر غرباً مروراً بالقطار ما يمكن تسميته بالبلاد السورية (وسورية ولبنان وفلسطين وشرق الأردن) أن نؤرخ للوحدة العربية في مرحلة محددة، أي في السنوات الخمس تقريباً التي سبقت بدء مشاورات الوحدة العربية، وهي التسمية التي أطلقت منذ العام ١٩٤٤ حتى آذار ١٩٤٥ على المساعي لإنشاء جامعة الدول العربية. بل كان

قصداً أن تلتصق الوضع كما كان، وكما أدركه ورأه صانع القرار البريطاني، وهو الذي يدرس الواقع بعد اهتمام وابعاده المختلفة قبل أن يرسم سياسته الواضحة أو المتقلبة. نظر للمسؤول البريطاني عن السياسة الخارجية لبلاده، في مطلع الأربعينات، إلى المخاطر العسكرية التي كانت يبلّغها تعرضاً لها. وعلى رأسها تقدم المارشال رومل في الصحراء الغربية ووصوله إلى مكان غير بعيد عن الاسكندرية. نظر إلى تلك التطورات العسكرية الراهنة بعين، ونظر إلى مستقبل البلاد، والامبراطورية عموماً، في عالم ما بعد الحرب، بعين أخرى. فكان عليه أن يرسم السياسة التي تساعد بريطانيا في كسب الحرب، أولاً، ثم بناء المركز للمتع والمناصب لها في عالم ما بعد الحرب.

كان أبرز ما في الوضع الراهن، فيما يخص ما سمي بالشرق الأوسط أو الشرق الأدنى، أن المرحّل السوطني في البلاد العربية، وخاصة في الهلال الخصيب ووادي النيل، يخفي، توفياً إلى الإستقلال والوحدة وحماية فلسطين من الخطر الصهيوني. وعلى إيدن، (السير أسطون إيدن في ذلك الوقت، واللورد ألفن فيما بعد)، الذي أعادته تشرشل إلى منصبه السابق وزيراً للخارجية، بعد أن استقال من حكومة تشرشلين لثباتها في الزوفا ضد هتلر، الوضع العربي جيداً. إذ في جانبها تقارير مستشاريه وموظفي وزارته، وكذلك تقارير والوزراء البريطانيين في الشرق الأوسط (وهو منصب تشرشل الذي استعده تشرشل لتبني حكومته تحركاً أقوى في الشؤون العربية) كان إيدن غير بالمشؤون العربية. فهو خريج أوكسفورد، إحدى أكبر جامعتين بريطانيتين، وأكثرهما اعتناء بالشؤون العربية، لغة وأدباً وسياسة وتاريخاً واقتصاداً. وقد تخصص فيها بالدراسات العربية والفارسية. وقد كسب وورث، مع معرفته تلك الشؤون، تقليداً بريطانياً معروفاً. حال العرب يتجه نحو التعامل مع العرب، بشراً ومؤسسات وجامعات وأفراد، في الأمور السياسية، كشمع عاطفي مختلف سلاج يتخندق بسهولة ويروض بالقليل لتصل منه على الكثير، ويقول بالوحدة ولكنه يبيع العطب، فينقسم على نفسه ويغاص المرء أخاه لأخيه الأسباب. إنها النظرية فيها التي نقرأها في كتابات العشرات من الجغرافيين البريطانيين بالعرب منذ القرن التاسع عشر، من رحالين وعسكريين وسياسيين ودبلوماسيين وأثريين وأدباء وعلماء. وليس أ. ت. لورنس (لورنس العرب) إلا واحداً من هؤلاء، وقد غير من هذه النظرة بطريقة واضحة وصريحة (وقد قلنا؟) أكثر وأفضل من غيره. شخصية إيدن، إذاً، تلعب دوراً مهماً في تقرير السياسة العربية لبريطانيا في الحرب العالمية الثانية. الاستقرار البريطاني للعرب، عاشق عرب الصحراء وقوافل الجمال،

الذي يريد أن يرسم للحرب حدود عالمهم لما بعد الحرب، كجزء من الخارطة التي يريد أن يرسمها لبريطانيا لما بعد الحرب. إيدن، الذي يقاتل في ١٩٤١ - ١٩٤٣ على المحطة العربية، فيدعو إلى توحيد الدول العربية، هو نفسه الذي يتجاف على العرب من موجة الوحدة، التي بعثها جمال عبد الناصر لأواسط الخمسينات، فيحاول أن يضرع مصر ويسقط قيادتها الوطنية، ليحول دول متتابعة عبد الناصر لمسيرة الوحدة.

إنه يحتاج إلى العرب، بشراً وجنوداً، وأرضاً ومركزاً استراتيجياً ونفطاً وثروات. وكذلك هم عنصر مؤثر في كسب شعوب إسلامية أخرى إلى جانب الحلفاء، وخاصة مسلمي الهند. لذلك لا بد من مرضاتهم. ومراسمهم. وروسل على الأبواب، والدعاية الحصرية تشد الناس إليها، تعني تجميد التأييد الرسمي للمطالب الصهيونية وتأجيل عملية تطبيق وعد بلفور. من هنا، كان الكتاب الأبيض للعام ١٩٣٩ في أعقاب إشتراك بعض الأقطار المصرية في التفاوض حول مستقبل فلسطين. وقد رسم الكتاب للسياسة البريطانية أسلوباً جديداً للعمل، فحدد الهجرة اليهودية وعلمان العرب أن لا قرار بإنشاء دولة لليهود في المدى المنظور، ومن هنا، كان الحديث عن توحيد العرب، كما سيجي معنا بعد قليل، فبريطانيا التي تجمد سياسة الانحياز إلى الصهيونيين، وتعد بالاستقلال، وتقدم إلى الوحدة، إنشاها في تحقيق أهم المطالب العربية، منطلع الطريق إلى الحور، أولاً، وتكتب رأياً عاماً واسع الانتشار، يمتد بين المحيط والمحليج، في رقعة هي الأخطر في طرق مواصلات الامبراطورية.

إضافة إلى ذلك، أدرجت الحكومة البريطانية أن الصهيونيين، وبالتحديد منذ ١٩٤٢، بدأوا يتجهون نحو الولايات المتحدة كتنصير أولهم، بعد أن نصّبوا بريطانيا على كرمي التنصير الأول لمدة ربع قرن متواصلة. وأدرجت الحكومة البريطانية، أيضاً، طموحات الولايات المتحدة في المنطقة في عالم ما بعد الحرب، طموحات طمع بالناظر وبالواقع الاستراتيجي، كجزء من طموحاتها لورثة الامبراطورية البريطانية في زعامة العالم.

لذلك كله، هادت الحكومة البريطانية العرب ما بين ١٩٣٩ و١٩٤٥، على عكس ما كان الحال عليه في الثلاثينات وما سيكون الأمر عليه في الخمسينات وما بعدها. (بريطانيا التي ضربت الحركة الوطنية الفلسطينية بيد من حديد طيلة الثلاثينات، والتي شنت الحرب على الحركة الوطنية العربية في عهد عبد الناصر في الخمسينات).

بقي على بريطانيا أن تهدأ العرب، بعد أن جمدت سياستها الصهيونية مؤقتاً، عن طريق الزعم بالرضى عن

تقليد بريطاني
حيال العرب
يعاملهم كشعب
عاطفي وساذج

مطلب الوحدة، ما دام هذا المطلب هو الشغل الشاغل للعرب والمهدف الذي يلحون عليه ويمضون من أجل تحقيقه، متفقين وجامعين وبنياً وأحراباً ومؤيدين.

وإذا كانت البراغماتية، على الصعيد الفلسفي، نظرية أميركية ظهرت في القرن العشرين، فإنها، لا شك، كانت عبارة بريطانية من قبل هذا القرن بمدة طويلة. الإنكليز هم أسداي الأسلوب المعمول في معالجة المشاكل، هم أصحاب المثل الشهير: «إذا لم تستطع أن تفهمه، إمسه معه».

صحيح أن بريطانيا هي، من جهة أخرى، سيدة سياسة «فرق تسد»، ولكن من قال أن الجميع لا يعمل أحياناً للفرقة؟ إن التظاهر بالتوحيد، دون التوحيد فعلاً، يقطع الطريق على الوحدة الحقيقية، وبالتالي فإن التوحيد الشكلي يكون أداة للتجزئة والتفرقة وسلاحاً ضد الوحدة. كان مرسل الأمة العربية يملئ فوق مستقلاها السياسي، لمافذا لا يصعب الإنكليز وحلفائهم في الأنظمة العربية عنيتهم للرجل في صحتهم هم قبل أن تستوي عملية الطبع فلا يبقى لهم حصّة!

تكتلت بريطانيا على ثلاثة من كبار مريدَيها وأصدقائها في المشرق العربي للدعوة إلى الوحدة التي توصل إلى التفرقة: مصطفى النحاس ونوري السعيد وعبدالله بن الحسين. وكانت قد جاءت بالأول رئيساً للوزراء في مصر، في أحوال أيام الحرب، في شباط/فبراير ١٩٤٢، ثم أعاد الملك فاروق (مع أن النحاس كان أحدًا لأعضائه من قبل) ووجاهته بالثاني رئيساً لحكومة العراق بعد القضاء على ثورة الكيلاني العام ١٩٤١. وبقيت نخبة الثالث الذي كانت قد أنشأت له إمارته الصغيرة في أعقاب الحرب العالمية الأولى وكمرستها له في مؤتمر القاهرة العام ١٩٢٢.

ووزعت الأدوار بينهم، وكلهم يعتقد أنه يتصر على رفيقه اللدودين. وهذا ما حصل في العام ١٩٤٣: مصطفى النحاس يجلس في مجلس الشيوخ المصري يؤيد الدعوة إلى الوحدة، وهو الذي كان، حتى ذلك الحين، يجهل العرب والعروبة، ولا يعير المسألة العربية من الاهتمام إلا بقدر ما تعلقه عليه مصالحه الخاصة والقطرية. ويدعو السعيد إلى وحدة الهلال الخصيب، وذلك في مشروع أمده في العام ١٩٤٣ نفسه، سياه الكتاب الأزرق أبعد فيه مصر عن الكيان العربي العتيد. ويدعو عبد الله إلى وحدة سورية الكبرى جاعلاً حدود دولته تحضن سورية ولبنان وفلسطين وشرق الأردن فقط. ويعتقد النحاس أن نجاحه يعني فوزاً على العراق والأردن. ويعتقد عبد الله أن نجاحه يعني فوزاً على العراق ومصر. ويعتقد السعيد أن نجاحه يعني فوزاً على مصر والأردن، والسعودية

أيضاً حليفة مصر. كل منهم يعتقد أنه هو الكاسب. هو كشخص أو كتظام على، ولا يعمل في الواقع من أجل أي نوع أو شكل من أشكال الوحدة الشاملة الصحيحة التي تعبر عن رغبات الجماهير.

كانوا، كلهم، بانتظار إشارة الانطلاق. وفي ١٩٤١ - ١٩٤٣ جاءت الإشارة، مزججة، في خطابين شهيرين للسر أنطوني إيدن، الأول القاه في مجلس بلدية لندن، المعروف بملانش هاوس، وذلك في ١٩٤١/٥/٢٩، قال فيه:

«إن كثيرين من مفكري العرب يرغبون في أن تتمتع الشعوب العربية بنصيب من الوحدة أكبر من النصيب الذي تتمتع به الآن. وهم يأملون منا المساعدة في بلوغ هذه الوحدة. ولا يجوز لنا أن ننفل أي نداء يوجهه إلينا أصدقاؤنا في هذا الصدد. ويدلو في أن من الطبيعي ومن الحق أن تتوثق الروابط الثقافية والاقتصادية، والروابط السياسية أيضاً، بين الأقطار العربية. وستعاضد حكومتنا جلالته معاضدة نامة أي مشروع ينال الموافقة العامة».

والقي إيدن التصريح الثاني في مجلس العموم البريطاني في ١٩٤٣/٢/٢٤، قال فيه:

«تدبر الحكومة البريطانية بعين العطف إلى أي حركة بين العرب ترمي إلى تعزيز الوحدة الثقافية أو الاقتصادية أو السياسية فيما بينهم. ولكن من الواضح أن الخطوة الأولى في هذا السبيل يجب أن يقوم بها العرب أنفسهم».

أما كيف فعل كلام أنطوني إيدن فعل السحر في العواصم العربية، فضته معروفة. ولا حاجة إلى التكرار أو التوسع. خطاب هام لمصطفى النحاس (باشا) في مجلس الشيوخ المصري في أواخر آذار/مارس ١٩٤٣، نقل إشارة الإيدن بخطوات التنفيذ من عاصمة بريطانيا إلى عاصمة العرب، القاهرة، وترجم الكلام الإنكليزي بلغة عربية سليمة. قال النحاس:

«هذه أن أعلن المستر إيدن تصريحه، فكرت فيه طويلاً، وقد رأيت أن الطريقة المثل التي يمكن أن توصل إلى غاية مرضية، هي أن تتناول الحكومات العربية هذا الموضوع، وانتهت من دراسي إلى أنه يحسن بالحكومة المصرية أن تتناول إلى اتخاذ خطوات رسمية في هذا السبيل، فبعداً باستطلاع آراء الحكومات العربية المختلفة، كل منها على حدة، ثم تبدل الحكومة المصرية جهودها في التوفيق والتضريب... ثم تدعوهم جميعاً إلى مصر في اجتماع وفي هذا الغرض حتى يبدأ العمل للوحدة العربية من جهة تتخذ بالفعول...».

جرت المشاورات الرسمية بين الحكومات المعنية حلف الكوالمس. وانتقلت إلى العمل في جلسات عقدت في قصر أنطونيوارس في الإسكندرية خريف ١٩٤٤، إنتهت بتوقيع ما

مشروع الجامعة
جاء مقصراً
جداً عن
الطموح القومي

سبي بيروتوكول الإسكندرية يوم ١٠/٧/١٩٤٤. وتحول
اليوتوكول إلى مفتاح جامعة الدول العربية الموقع يوم الثاني
والعشرين من آذار/ مارس ١٩٤٥.

لقد أصاب وزير الخارجية البريطاني عدة عصفائير في
خطاين، إذ تلفق قادة العرب وخاصة الأصدقاء الثلاثة
لبريطانيا، الفكرة.

بلدت بريطانيا صديقة وحليفة حقيقية للعرب، وليست
عدواً لدوداً، كما صورها الدعايات المحورية (إذاً بما يري
البريطانية ويلين الألمانية بشكل خاص) ولا عية تمنع السرعة
القوية التي نادى بها مفكرون وزعماء وطنيون في بيروت
ومعشق وإفاهرة، وتردد صداها في كل أقطار المشرق العربي،
من التحقق.

وشلت بريطانيا أزر أصدقائها، عن كانت تسميهم حلفاء،
عل حساب القيادات الوطنية، التي كانت تعلن ثملها
ورفضها لاستمرار الحكم البريطاني، وخاصة رجالات الحركة
الوطنية في فلسطين وشرق الأردن وفي سورية ولبنان وفي
العراق والخليج وفي مصر. فبينما اعادت الدعايات البريطانية
نوري السعيد إلى السلطة، وفرض السيف البريطاني التحاس
عل قصر عابدين بعد أن أحاطه بالديابات (وكانت بريطانيا
في الواقع، تشك في ولاه فارق لها، وترى أنه يميل إلى
البريطانيين، شأنه في ذلك شأن والده ووالدته، فؤاد وتازلي،
وهما متناهين بالمتعاطف مع الظليان). كانت تلك القيادات
الوطنية أهداما وسجناً ونفياً (ولا سيما الفلسطينيين والعراقيين
والمصريين منهم).

ويكلام آخر، أراحت بريطانيا نفسها من مّ وحدة عربية
قومية مقبلة، خشيت أن تحصل بعد الحرب، إذا عرفت
القيادات العربية كيف تتصرف، وإذا سمحت الظروف
الدولية، وإذا استمرت الحركة الوحدوية في نشاطها بين
الجماهيم العربية، التي لا يكن هناك ما يطمئن البريطانيين إلى
أن هذه الجماهيم لن توصل عثليها إلى الحكم. فاستبدلت
بالطلب القومي مشروعا هو دون ذلك المطلب مستوى وتماسكاً
ورفاه وصفاء.

من هنا، جاء مشروع جامعة الدول العربية مقصراً جداً
عن الطموح القومي، وقاصراً عن أن يكون خطوة صحيحة في
الاتجاه السليم نحو تحقيق المطلب القومي. ولذلك، نستطيع
أن نقول إن الجامعة، عيناها وعمارساتها في الخمسين سنة
الماضية، لم تكن غير روية لمؤسسيها وغير آمنة عل رسائلها.
عل العكس. صحيح أنها لم تحقق رحدة، ولا تقلعت شيراً
واحداً عل طريق الوحدة. وصحيح أنها لم تقرب الأنظمة إلى
بعضها بعضاً، ولم تأخذ الجماهيم بالاعتبار، ولم تنجح في أي
مشروع تحويلي اقتصادي أو ثقافي أو علمي أو اجتماعي،

مثلاً لم تنجح في أي مشروع سياسي. إلا أن هذا هو الدور
الذي طلب من الجامعة أن تؤديه. وهذا كان مير وجودها في
الأساس. وبذلك تكون الجامعة العربية روية لملعبها، ولم
تخرج عن الحدود التي رسمت لها إطلاقاً. وهذا يعني أن
الجامعة العربية نجحت، ولم تفشل. الذين يتحذرون عن فشل
الجامعة، يجهلون الغرض من قيامها. لقد قامت عبة في وجه
الوحدة، ونجحت في أن تبقى عبة، فلا يتحد العرب من
خلالها.

كالمجاهلي الذي كان يتجب الفتاة ليشدها أنجب
البريطانيون، في زواج غير شرعي مع الأنظمة العربية،
مشروعاً وحديداً مزيفاً لأواد الوحدة الحقيقية. مشروع
للصقة والتجارة باسم العمل المشترك وتلاي الرغبات
العربية. إنه مشروع زواج ينطوي عل طلاق. فهل يحق لنا،
في ضوء هذه الحلفية لقيام جامعة الدول العربية، ونحن
نواقب تطورها ونفورها على سبيل أعضاء إلى اثنين وعشرين
طغراً، وتفريق ثلثي ثغراً منطقة مخصصة إلى جانب الأمانة
العامة، وعقد آلاف الاجتماعات وإصدار مئات الأطنان من
القرارات، وإتفاق مئات الملايين من الدولارات، وامتداد
تكاليفها السلطانية إلى عشرات المواسم الأجنبية، وتشغيل
آلاف الموظفين التخصص بمطالبة الصحف وشرب القهوة -
هل يحق لنا أن نقسو عل الجامعة ونحملها مسؤولية عجز
جابت لتحيته، ولم تلت لإفاته؟

فاجاني صحافي أجنبي، مرة، بعد أن عرف أي كنت وثيق
الصلة بالجامعة العربية لمدة طويلة، مثلاً لفلسطين في بعض
مجالسها ولجائها وهيئاتها، ومستشاراً لاتئين من أمثاله العالمين،
ومشرفاً عل إحدى أهم إدارتها (إدارة شؤون فلسطين) ومشتاً
ورئيساً لتحرير مجلثها (المجلة الوحيدة التي صدرت عنها في
خمين سنة). فاجاني بسؤال عرج: كيف تحل مشكلة الجامعة
العربية، بكلمة أو كلمتين؟ قلت: أحلها بأربع كلمات. يرزمة
من أصابع الدينيتين.

أما بعد ذلك، أي بعد طي صفحة هذه الجامعة، وإنشاء
الجامعة العربية الحقيقية، التي ننشد، والتي نعدف إلى جمع
العرب وتوحيدهم، فهو موضوع آخر يستأهل دراسة
أخرى. □

فاضل العزاوي
شاعر وروائي من العراق

غرفة في

إلى الراحلين الكبارين:
الصادق التيهوم وجبرا إبراهيم جبرا

القرية الضالمة

■ لم بعد لك ما تفعل الآن في هذه القرية الظالمة
العدو هنا والعدو هناك،
وأنت تسير على الجمر في زحمة العابرين
لم تعد في الساء نجوم تضيء لياليك القاتمة
الذئباب تجوس الشوارع،
والمهرجان القديم انتهى
واختفت في الحداثق أشجارها
والتوافل مرت بلا ضجة
واختفت. كلهم اختفوا في المغاور بين الصخور.
أو أضعوا الخطى في القفار





فيبيت وحيداً هنا،
مانحاً قلبك المزدهي للجنون
صابعاً وجهك المحتفي بالوقار.
فارتحل قبل أن تحيرف العاصفة
بيتك الورقي الذي شيده العناكب في العتمة
حاملاً بيمينك دقتر أعمالك الموبقات



الطابق ١٣ من فندق الكون

أُنخاب

■ رَغِمَ أني ثمل وحزين وعاجز عن الكلام
إسمحو لي أن أرفع كأسي لآخر مرة وأشرب:
نخب الأعتى الذي يرى في الظلام
نخب الأخرس يكلم الله فوق الجبل
نخب الأطرش يستمع إلى موسيقى الأبدية
نخب الشاعر يسرق النار من الآلهة
نخب الله يصنع عالماً أفضل في المرة القادمة
نخب الشيطان نجس رهانه ويعود إلى الجحيم

واقفاً مثل جندي حرب أسير
في حضور الملاك المقدم في المحكمة
لا تجادل ودعهم يقولوا الذي يشتهون.
ما الذي سوف تحسره الآن في هذه اللعبة القائمة
بعد أن قد رأيت الحقيقة عارية
تتجول فوق رماد العصور
والأكاذيب تجلدها بالسياط إلى المحرقة؟
العدو هنا والعدو هناك،
وأنت تسير إلى المشتقة.
لم يعد لك ما تفعل الآن في هذه القرية الظالمة. □



نخب الأم تحت قدميها الجنة
نخب الحبيبة تنتظر على الساحل
نخب الصديق الذي لا ينكرنا حتى إذا صاح
الديك ثلاثاً

نخب الخناس الذي لا يوسوس في قلوب الناس
نخب المشقة تنحني للمشوق
نخب الجلال يملد نفسه بالسوط
نخب الضحية تنهض في عذابها
نخب العصفور يفادر قفصه
نخب المنى لم يوهن عزائمتا
نخب الوطن تجري من تحت الأعمار
نخب الحرية حتى النهاية
نخب العالم ملكاً مشاعاً للجميع
نخب الحكام نعيمهم حراساً في المتاحف
نخب الشجرة عميقة جذورها في الأرض
نخب القمر يستمع إلى شكواى العشاق
نخب الشمس في برد تباليل القلبيش
نخب الكواكب تهدر منذ الانفجار الأول
نخب اللجنة فوق الأرض

نخب الحميم تغلق أبوابه بالأسمنت
نخب الماضي يقص علينا ذكرياته
نخب الحاضر يتدفق مثل نهر في الشوارع
نخب المستقبل تصعده بلا سلام
نخب هذه الحياة الجميلة القصيرة. □

الموكب الصامت

■ واضعاً يدي في جيبي المتقوين
سائراً في الشارع
رأيهم يتطلعون خلسة إليّ

من وراء زجاج واجهات المخازن والمقاهي
ثم يخرجون مسرعين ويتعقبوني .

تعمدت أن أقف لأشعل سيجارة
والتفت إلى الوداء كمن يتجنب الريح بظهوره
ملقياً نظرة خاطفة إلى الموكب الصامت:
لصوص، ملوك، قتلة، أنبياء وشعراء
كانوا ينفذون من كل مكان
ويسرون ورائي
منتظرين إشارة مني .

هزّزت رأسي مستغنياً
ومضيت وأنا أصفر بغمي
لحن أغنية شائعة
متظاهراً بأنني أمثل دوراً في فيلم
ويان كل ما ينبغي عليّ أن أفعله هو أن أسردائماً
إلى الأمام
حتى النهاية المؤيرة. □

لم يعد هناك ما يحدث في أحلامي

■ لم يعد هناك ما يحدث في أحلامي :
لا طائر رخ يحشم فوق بيضته
ناشراً جناحيه على الهضبة
ولا أرخبيل بلوري
يحجره القراصنة
قاصدين جزيرة أخرى .
لا براكين تنفجر في البحر
ولا زلازل تضرب اليابسة .

لم يعد هناك ما يحدث في أحلامي :
لا وحوش تخرج من الماء في الضباب
وبين أسنانها حوريات معولات
لا نساء يتسحرن بعد حب فاشل
ولا شعراء مجانين
ييمنون على وجوههم ليلاً في الطرقات.

لم يعد هناك ما يحدث في أحلامي :
لا حروب تنشب
لا مواكب تسير في الأعياد
لا مراكب تصل
ولا روبوتات تقود دراويش ثائمين
إلى الجنة.

لم يعد هناك ما يحدث في أحلامي .
الشارع مقفر كالعادة
وعلى أن أصل إلى البيت
قبل سقوط المطر. □

في مزرعة العنقاوات

■ أيها الكاهن، أيها الكاهن الأعلى
لقد رأيتك تنسل إلى روحي في غفلة مني
حيث ألف عفاة
تسرح في مزرعة مسيحية بالأسلاك المكهربة
تغرسها الملائكة .
لقد رأيتك تملأ أبقاصك بها،
تأخذها إلى الشوارع وترتكها تعدو فوق الأرصفة
مزققة وراةك
حتى المشهد الأخير

في زمن الأموات .
لقد رأيتك تطلقها داخل تاريخك العقيم
وتنقذها في النار .

أيها الكاهن، أيها الكاهن الأعلى
في تورك رأيت عاصفة تفتت جرداناً
في السرداد رأيت جلادين يحملون بسلطانهم في
ألبسهم
في الخرائب رأيت صفادع تبحث عن مستنقعات
في الليالي رأيت ذئاباً جريحة تعوي .

أيها الكاهن، أيها الكاهن الأعلى
دع عفاواتنا بسلام
وأخرج من هذه القصيدة . □

المهرجان التنكري

■ وجدت نفسي في مهرجان تقيمه حديقة. ما كان ينبغي للبوب المجهز أن يطردني ما دمت أضع قناعي على وجهي، هكذا هي القاعدة: لا أحد يؤخذ بجريسة غيره. تسللت مع مهرجين رسموا دوائر حمراء حول عيونهم واقتنوا أنوفاً متقاربة من متجر ياباني قرب مذبح للذخيرة. وقفت في المدخل أستقبل الضيوف. دخل هارون الرشيد فوق حصانه الذي أمسكت بلجامه وقدمته إلى الملعف. هبطت الساحرات من السماء فوق مكانسهن، جاليدات الريح بالسياط وغتت كليوباترة على الأكورديون كالعادة بينما الثعبان يلتف حول عنقها متلوياً كمن يستمد لقطة طويلة. وأخيراً وصل البرابرة شاهرين سيوفهم: هولاءكو وجنكيزخان أيضاً.

خائفاً على نفسي، غادرت الحديقة من فتحة في الجدار. غداً سوف أقرأ في التجربة تفاصيل المعرفة كلها. □

النياندرتال الحزين

■ جريح متروك

يطارد وسواسه بعضاً

داخل غابة

تبرغ في حلم

وأخر برأس كلب

يعوي مترصداً غزالة ذهبية

تعدو في سهل بلوري

منذ قديم الزمان

أبطال تراجيديون

ينحدرون من ثقب في قبة السماء

يلتقطون رؤوساً مقطوعة ويغيرون

ناسين خطيتهم الأولى

في الطريق إلى الفردوس.

كلهم يأتون ويقفون معنا على الشرفات

بخوذهم

ويلوحون بأعلامهم الملهلة

للنياندرتال الحزين

داخلاً إلى مغارته في الظلام

متقياً عن شفرة حلاقة

يقطع بها حبله السري

وعن خرقة

يمسح بها دم أسلافه الغابرين.

جريح ينكمش على شجرة في غابة

ويطلق رصاصته الأخيرة

في ليل قطع من الذئاب. □

رجل المرايا

■ كل يوم يقف الرجل الذي يشبهني، منتظراً

ليأتي في المرأة. يمدق إلى وجهي لحظة، ثم يهز رأسه

رائياً لحالي. وإذا ما زعقت به، أخرج لسانه، ساخراً

مني، وراح يذندن بأذنية لم يكن يعرف سوى المقطع

الأول منها. أحياناً أرفع قبضتي، وأهدده بالضرب،

فيرد عليّ هو الآخر، رافعاً قبضته، مهدداً ليائي. ثم

يبدأ ويطلق ضحكة مأكرة قبل أن يغسل وجهه

بالصابون، فأفعل مثله، كما لو أنه ساحر ينوم

ضحاياه.

حياة مع الجردان

■ مفرصين في الظلام

ناكل من ماعون فوق جريدة مفروشة على الأرض
كانت الجردان تثب وتحطف الطعام من بين

أصابعنا

ثم تقف أمام جحورها
متأهبة لغارة جديدة.

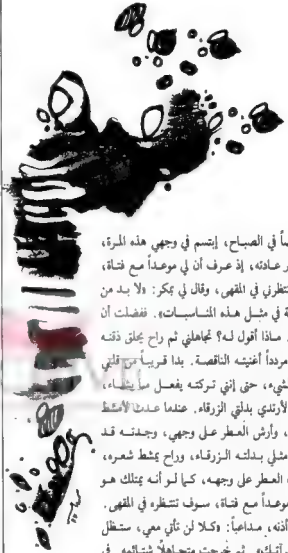
وفي الليالي الباردة
كانت تدنس بين المخازنا
فترى جرداً عملاقاً في غابة
يجر وراءه فتاة باكية
مربوطة من عنقها بحبل.

في الصباحات، سامعين البلبل يغرد فوق الشجرة
كتل نحمل يرايميل بولنا
ونذلقها في (الساقية أمام المخفر
عائدين بالطفول الذي أعدته لنا امرأة شرطي
ضاجعناها ألف مرة في أحلامنا.

وإذا ما حل المساء
كانوا ينادون علينا واحداً بعد الآخر
ويعلقوننا من أكتافنا بالمراوح
فتساقط الجردان
من طيات ثيابنا،
معولة تحت السياط.

بعد سنين أو ربما بعد قرون
التفتت ثانية ذاك الذي خلفته ورائي في غيابة

الجب:



نامضاً في الصباح، إيتسم في وجهي هذه المرة،
على غير عادته، إذ عرف أن لي موعداً مع فتاة،
سوف تنتظري في المقهى، وقال لي بمكر: «لا بد من
الأنساق في مثل هذه المناسبات». ففضلت أن
أسكت. ماذا أقول له؟ تجاهلني ثم راح يخلق ذقنه
همة، مردداً أغنيته الناقصة. بدا قريباً من قلبي
بعض الشيء، حتى إنني تركته بفعل ما يشاء،
وذهبت لأرتدي بدلتي الزرقاء. عندما عدت لأمسك
شعري، وأرش العطر على وجهي، وجدته قد
ارتدى مثلي بدلته الزرقاء، وراح يمشط شعره،
ويسكب العطر على وجهه، كما لو أنه يمتلك هو
الأخر موعداً مع فتاة، سوف تنتظره في المقهى.
فرصت أذنه، مداعباً: «كلا لن تأتي معي، ستظل
هنا في مراتك». ثم خرجت متجاهلاً شتائم. في
المقهى، وجدته أمامي، يسير مقلداً مشيتي. قلت:
«سوف أحرمك أيها الجاسوس من متعة مطاردي».
أغمضت عيني، وأمسكت بيد فتاتي، جاراً إياها إلى
الشارع، تاركاً إياه يخطي في زاوية من المرأة المعلقة
على الجدار. □

فانوس أمام مغارة

■ في الطريق، في الطريق دائماً، أسمع الجبل يتنادي. أتسلقه حتى القمة. العمر الضيق. آثار بنات أوى على الصخور. هناك أمام المغارة، أرى راهباً بيده فانوساً، ويتسم في قرب ديك يرتقي صخرة، معلناً نهاية الليل. أسرع وأقذفه بالحجارة. الليل ثانية، حيث جدول يجري تحت العشب، ضامراً مثل عين معلقة على جدار ديبوس صدى، تثقب جدولنا نظراتها الحزينة. ليل ونهار. جثث تثشب بأرجلنا، خمرجة أيدينا من الحفر. أنظر إلى الأسفل، أنظر دائماً: قطارات تصفر، قاصدة الأفق. أنظر دائماً: لصوص يتزهون داخل دورتنا الدموية، مثل ديناصورات تلتهم الأدمغة. آمين نترك متاعنا على الأرض، ونذهب لنستلم بطاقات سفرنا، راصدين **الجنة** بين فوق غابة من طيور، آمين في أن نعود من الطريق نفسها، لنحمل ما تركناه وراءنا ونواصل رحلتنا إلى الأمام. □

قصيدة لو

■ أيها الله
لو خلقت الإنسان بيد واحدة
وثلاث أرجل
ماذا كانت ستقول الفردة؟
لو ألصقت ذيولاً طويلة بمؤخراتنا
كيف كنا سترقص في الحفلات؟
لو. . وضعت أعضائنا الجنسية في أكفنا
كيف كنا ستصافح بعضنا؟

كان لا يزال صبيّاً يافعاً يرتدي بيجامته كالعادة.
رفع رأسه وحلق إلى طويلاً
ثم مضى مسرعاً في طريقه.
أعتقد أنه كان قد نسي في زحمة الحياة. □

أرميش المخالف

■ كان ثمة مارد يدعى أرميش المخالف^(١)
يفعل كل ما تطلبه منه بالمعكوس
فإذا قلت له: إصعد بي إلى السماء
يهبط بك إلى الأرض
وإذا رجوت: لا تقتلني
جرد حسامه من غمده وقطع رأسك.

مسكين أرميش المخالف
لقد اكتشف قبل الجميع
أن العالم يسير بالمقلوب. لذا

الدليل

■ ألف عام في الطريق
وما من أحد وصل.
تركنا الأبواب مفتوحة للرياح
وأشعلنا نيراننا في كل القارات.
العصفور الأعمى
سوف يدلنا
إلى البنيوع. □

كانت تقف هناك
أمام الباب
تتظنني بصمت. □

الحفلة

■ لم يكن أحد غائباً.
قاييل يسكن في المطبخ
ونوح يتابع في الصلاة
نشرة الطقس في التلفزيون.

كلهم وصلوا بسياراتهم
ثم اختفوا في الزقاق الطويل
ذاهبين إلى الحفلة.

هناك رأينا السيدة الحسنة ترقص في الحلبة
عارضة مفاتها علينا
من وراء قستانها الشفاف.
جلسنا مع الضيوف
جرعنا كؤوسنا حتى الثمالة.

في آخر الليل
عائدين إلى بيوتنا
أعدنا إلى الأعمى عكازته الضائعة
وإلى القاتل بلطته الدموية.

لقد كانت حفلة
مثل أي حفلة أخرى. □

(٥) أحمد أبطال سيرة الملك
سيف بن ذي يزن

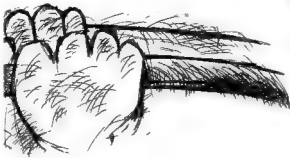


لو أعطيتنا أجنحة نطير بها
ماذا كنا سنفعل بجوازات سفرنا؟
لو خلقتنا غير مرثيين
ضد من كان سيكتب الجواسيس تقاريرهم؟
لو أعطيتنا تسع أصابع
كيف كنا سنعد إلى العشرة؟
لو صنعت أجسادنا من أثر
كيف كنا سنقتل في الحروب؟
لو جعلت أنوفنا منابر
كيف كنا سنقبل الفتيات؟
لو سكنت معنا فوق الأرض
ماذا كنت ستفعل بالسياه؟
لو
لو
لو
أيها الله. □

الجارية المنتظرة

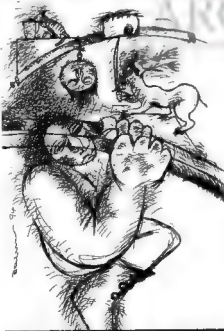
■ في القبو الذي أغلقوا بابه عليّ
خرجت جارية من الجدار
وغنت لي قصة حيلها
ثم قدمت لي مفتاح قلبها الذهبي وغابت
تاركة قلبها البائسة
فوق فمي.

أعوام، أعوام طويلة مرت عليّ
قبل أن أضع المفتاح في القفل وأخرج.



البقرة الحلوة

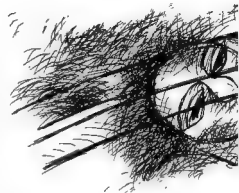
حرب الأصوليات في الجزائر على المكاسب



يحيى أبو زكريا
كاتب من الجزائر

يخطيء من يتصور أن الأزمة الجزائرية هي إفراز طبيعي لإلغاء الانتخابات التشريعية، وما أعقب ذلك من مجوء أنصار الجبهة الإسلامية للإنقاذ إلى حمل السلاح للمطالبة باستئناف المسار الانتخابي. فالصراع الدموي، ليس مجرد ثمرة ممانعة على فئة أخرى حاكمة، ولو كان الأمر كذلك لتمكن حسم الصراع، الذي دخل في الحول الثالث دون أن تسترجع الجزائر، لا حولها ولا قوتها.

وإذا حلنا التناهد الأطراف المتصارعة، على الصعيدين الفكري والثقافي، لاكتشفنا أن العواصف، التي أوجدت هذا الصراع وضملمته، هي عوامل ثقافية وفكرية. كل معسكر يتحوز حرباً لأجل الوصول إلى بناء دولة ذات مقاييس معرفية وأيديولوجية محددة.



والمواقع والنفوذ

ففي الوقت الذي يطالب فيه معسكر النظام بضرورة الإبقاء على النظام الجمهوري، كما هو سائد في الغرب، فإن معسكر الإسلام يطالب بإقامة دولة إسلامية، السيادة فيها لكتاب والسنة واجتهادات علماء الإسلام. ومن نافلة القول، التأكيد على أن النظام والسياسات هي طروحات ثقافية بالدرجة الأولى، وقبل أن تكون النظم والدول والسياسات، كانت هناك نظريات، وصل إليها العقل البشري. والذين شيدوا الدول والنظم تأثروا إلى أبعد حد بهذه النظريات، والشواهد التاريخية كثيرة جداً. أما المعاصرة، فيمكن للدلالة عليها الاستشهاد بالثورة البولشفية والثورة الإيرانية. الأولى كانت في بداية القرن والثانية في نهايته.

وللغوص أكثر في حيثيات صراع الثقافات والحضارات في الجزائر، لا بد من تقديم بعض التفاصيل، التي ربما تغيب عن المتابع لصيرورات الأحداث في الجزائر.

أغلب المؤرخين في دائرة النظام الجزائري هم من الذين عاشوا الحقبة الاستعمارية الفرنسية، والذين لم يفتحوا على مشروع مجتمع غير ذلك الذي كان سائداً في فرنسا، والذي

أرادت فرنسا تعميمه في الجزائر، التي كانت مجرد ولاية من ولاياتها. وحتى الذين كان من نصيبهم توجيه دفة الأمور في الجزائر المستقلة هم أولئك الذين درسوا في المدارس الكولونiale في الجزائر أو المعاهد الفرنسية في فرنسا نفسها. وكانت الدولة الفتية في حاجة إلى كل المتعلمين والمثقفين من أبناء الجزائر، وأغلبهم كان أحادي الثقافة واللغة - الثقافة واللغة الفرنسيين - وهذا لا يعني الطعن في وطنية الفرنسيين، الذين ساهم العديد منهم في الحركة الوطنية. غير أن هذه الجمهورية، وعندما انتقلت من مرحلة الحركة الوطنية إلى مرحلة الدولة، لم يكن الاستقلال الثقافي يعني لها شيئاً. ولذلك، استمرت اللغة الفرنسية قوية كلغة إدارة ولغة تربية وتعليم حتى بعد الاستقلال. لقد اطمأن الفرنسيون إلى الاستقلال السياسي والاقتصادي، وراحوا يسيرون مجتمعاً يتكون من بعض أساسيين، هما العروبة والإسلام. ولم يجهلوا أنفسهم في تكريس العديد المذكورين في كل المراحل السياسية التي مرت بها الجزائر. وإذا كان البعض في الجزائر يصرّو على الثقة بين النظم والشعب، ساهب تعود إلى انصراف لشدة إلى الثورة. وأشار إلى جمع المال، مما أدى إلى سرور مجتمع الـ 75 في الجزائر، فإن الأصح أن أزمة الثقة نشأت منذ بداية الاستقلال في 1962. حينها تبنّت الدولة الفتية توجهات، ليس في صميم الشعب الجزائري، لتحداث توسع اهوية بين الدولة والمواطنين.

ما جئنا على ذكره، لا يعني أن كل رجال الحركة الوطنية لم يلتفتوا إلى خطورة الموقف الناتج من إغفال المكونات الحقيقية للمجتمع الجزائري. فقد شهد البرلمان الجزائري، عقب الاستقلال مباشرة، حركة نيابية للمطالبة بالتعريب القوي، ووزع بعض النواب بياناً جاء به ما يلي:

«منذ تأسست الحكومة واجتمع المجلس الوطني التأسيسي، وقع الكلام كثيراً عن التعريب، ومع أنه قد مرّ على ذلك نحو ستة أشهر، فإننا لم نشاهد من أثر هذا التعريب سوى شيء ضئيل. إن الأغلبية الساحقة من الشعب تريد التعريب، لأن اللغة العربية هي اللغة القومية، ومع ذلك فلا تزال تعيش على الحامش كلغة أجنبية في وطنها. والشواهد على ذلك كثيرة، لا تحصى، فالإدارات الرسمية الحكومية لا تعترف، ولا تقبل ما يقدم لها من طلبات وثائق وشكاوى باللغة العربية، وتجبر المواطنين على تقديمها باللغة الفرنسية...».

وقد وقع على البيان السادة: عمار قليل، مسعود خليلي، عياد الرحمن زيلاري، محمد الشريف بوقاوم، عمار رمضان، يوسف بن خروف، بلقاسم بناني، بشير براحي، محمد الصغير

أي من ناطقين باللغة الفرنسية، إلى دعاة لثني الثقافة والسلوك والمسلكية الفرنسية، في العيش وتخط الحياة وطرق التفكير.

وقد مهد الفرانكوفونيون المسافرون الدرب للفرانكوفونيين الجدد، وفرض الحصار على التعريب والمعرين.

حتى في المجال الأدبي، فقد تم التعريب بالإنتاج الأدبي للكتوب باللغة الفرنسية، دون الإنتاج الأدبي المكتوب باللغة العربية، وهو يفوق كماً وبكماً النتاج الأدبي باللغة الفرنسية.

وفي الوقت الذي يسمع فيه العالم مثلاً من محمد ديب، الذي حصل على جائزة الفرانكوفونية، فإن العالم لا يعرف شيئاً عن الكاتب العربي الجزائري رضا حوجو. وبدل أن يعمل المشرق العربي على مد جسور التواصل مع أبنائه أمخرف العربي في الجزائر، وبشكل مباشر، فإن المشرق العربي، ومعه العالم برته، يعرفان الجزائر وما فيها، من خلال فرنسا وكالة الأنباء الفرنسية؛ وتلك لعربي مغالطة الدهرا

وبهذا الشكل، تنصح الصورة إلى أبعد الحدود: جبل قديم وجبل جديد، يتصلان بالمدرسة الكولونيالية الفرنسية. وقد أصبح الجبلان في موقع المحطوة والامتيازات والأمر والهي. وجبل قديم ومعه جبل جديد يتصلان بالمدرسة الوطنية الجزائرية، التي أرسى دعائمها عبدالحمد بن باديس والبشير الإبراهيمي، فصورته من قبل الاستعمار الفرنسي بكافة الوسائل. ويترأف أن السلطات الاستعمارية أصدرت قراراً تحظر فيه تعليم اللغة العربية، وفرضت عقوبات شديدة على الذي يجره لهذه المهمة.

وبعد الاستقلال الجزائري بفترة وجيزة، وضع أحد مؤسسي المدرسة الوطنية تحت الإقامة الجبرية، لإصداره البيان التالي: «كتب الله لي أن أحيى حتى استقلال الجزائر، ويومئذ كنت أستطيع أن أواجه اللية صرتاح الضمير، إذ تراءى لي أن سلمت مشعل الجهاد في سبيل الدفاع عن الإسلام الحق والنهوض باللغة، ذلك الجهاد الذي كنت أحيى من أجله إلى أن أت من أخذ زمام الحكم في الوطن، ولذلك قررت أن أترك الصمت. غير أنني أشعر أمام خطورة الساعة، وفي هذا اليوم الذي يصادف الذكرى الرابعة والعشرين لوفاته الشيخ عبدالحمد بن باديس - رحمه الله - أنه يجب عليّ أن أقطع ذلك الصمت. إن وطننا يتدحرج إلى حرب أهلية طاحنة، ويتحيط في أزمة روحية لا نظير لها، ويواجه مشاكل اقتصادية عسيرة الحل. ولكن المسؤولين، فيما يبدو، لا يدركون أن دشنا بطمع، قبل كل شيء، إلى الوحدة والسلام والرفاهية، وأن الأسس النظرية، التي يقيمون عليها أعمالهم، يجب أن تمت من صميم جذورها العربية الإسلامية، لا من مذاهب أجنبية. لقد آن للمسؤولين أن يضرّبوا المثل في النزاهة، وألا

قارة، بوعلام بن حمودة، السيدة زهرة بيطاط، محمد بونصاعة، علي علية، سعيد حشاش، محمد بلاشة، إسماعيل غناشة، جبار أبو عمران، محمد خير الدين، محمد عزيل، عبد الرحمن بن سالم، رابع بلوصيف، عبد الرحمن فارس، أحمد زمرلين، صالح مبروكين، مصطفى قرطاس، الصادق ياتل، دواجي رقاعي، محمد عبارة، أحسن عيوز، سليمان بركات، خنار بويزم وآخرون.

لكن هذا البيان، وغيره من البيانات المطالبة بالتعريب القوي، نعتت مع الريح وبقيت اللغة الفرنسية سيدة الموقف.

العربية لغة الأطلال

هناك مفارقة جديدة، تنصح عند إعمال النظر فيها، بين النيحة التي تؤس بأفانق الحضارة الغربية في الجزائر والنخبة نفسها في المشرق العربي؛ ففي لبنان أو العراق أو مصر، نجد أشد المؤيدين بالحضارة الغربية وعزوة عماكلها لإحقاق النهضة في العالم العربي، يتحدثون عن هذه الطروحات بلغة عربية سليمة وفصحى لا غبار عليها. أما في الجزائر، فالخجة المستعربة لا تطبق الحديث باللغة العربية، وهي تعبر عن إسمائها بالشرب باللغة الفرنسية دون سواها. ولهذا السبب، فقدت اللغة العربية قوتها اللغوية كأداة نقل التعبير عن التنوع الثقافي والفكري.

والذين تنهوا إلى حظورة استمرار الاستعمار اللغوي على الجزائر، لم يتمكنوا من فعل شيء، فقد واصلت الجامعات الجزائرية تخرج فلول المتقنين باللغة الفرنسية.

ويحكم تركيبة النظام القائم، فإن حملة الشهادات الفرنسية، وجدوا الطريق معبداً للوصول إلى أعلى المستويات، فبما بقي المتقف العربي مهشماً، لا ينفع إلا للشعر أو القضاء.

وبرزت مضلة صراع الثقافت، عندما حاول الرئيس هواري بومدين تعريب بعض مناهج الجامعة، وتعميداً العلوم الإنسانية، فالمعلوم الدقيفة من طب ورياضيات وهندسة - طاق، تدرس باللغة الفرنسية، والأدب والمحقوق والتاريخ والجغرافيا وعلم النفس تدرس باللغة العربية.

وأدت هذه المعاملة المحطية إلى إذهاب بعض الفرانكوفونيين بأن اللغة العربية هي لغة شعر والأطلال، أما اللغة الفرنسية، فهي لغة حضارة وتقنية.

ومع مرور الأيام، تحول الفرانكوفونيون إلى فرانكوفيين،

المشرقيون
يعرفون الجزائر
عبر وكالة الأنباء
الفرنسية

بهموا وزناً، إلا للتضحية والكفافة، وإن تكون المصلحة العامة هي أساس الاعتبار عندهم، وقد آن أن نرجع إلى كلمة الأخوة، التي ابتدئ معناها الحق. وإن تعود إلى الشورى، التي حرص عليها النبي، وقد آن أن يجتهد أبناء الجزائر، كي يبدلوا جيماً مدينة تسودها العدالة والحرية، مدينة تقوم على تقوى الله ورضوانه».

البشير الإبراهيمي

الجزائر ١٦ نيسان / أبريل ١٩٦٢

وكان البيان إعلاناً بدخول التضامات في صراع، شامت الظروف أن يكون محدوداً بعد الاستقلال، لكنه انفجر كالبركان بعد ثلاثين سنة من تاريخ بيان الإبراهيمي.

ملكية حصرية!

ومن صراع الثقافات إلى صراع الأجيال، يكمن فصل آخر من فصول الصراع الجزائري - الجزائري. وتؤكد الإحصاءات الجزائرية الرسمية أن ٧٠٪ من سكان الجزائر، البالغ عددهم نحو ٢٦ مليون نسمة، لا تتجاوز أعمارهم الثلاثين سنة. أي أن ٧٠٪ من الجزائريين، هم من مواليد عهد الاستقلال، ولم يعيشوا ظروف الثورة الجزائرية على الإطلاق. ويضاف إلى هذه النسبة أن ٢٠٪ إلى ٣٠٪ من الجزائريين، ولبوا في بدايات الثورة الجزائرية في سنة ١٩٥٤، أي أنهم لا يتذكرون، إلا النزول اليسير، من صور وأحداث الثورة المباركة. وكان يفترض في صناع القرار في الجزائر المستقلة، أن

يأخذوا هذه المسألة بعين الاعتبار، ويحسبوا في أول الأمر السبعينيات وأوائل الثمانينيات، عندما وجد الجيل الشاب نفسه في وادٍ والأدبيات الرسمية في وادٍ آخر. فإليقة الحاكمة، التي كانت تضم رجالات الماضي ورجالات الجيل القديم، حاولت أن تسوس الجزائر الشاب بمقيلة الماضي، دون السماح لجيل الشباب أن يدلووا بدلهم في مجالات الحكم وصناعة القرار. وشكوا النظام السياسي ككل، من أنه لم يفرز شخصية سياسية من جيل الشباب، غلقت أوعية القيادة وعقيلة الدولة، وتشكل تواصل مع جيل الشباب ومشاكلهم. والأكثر من ذلك، أن الطبقة السياسية التقليدية احتكرت كل شيء، مانعة الشباب من الأدوار المهمة والمصرية. فالذين حرروا الجزائر، وفجروا الثورة الجزائرية، تعاملوا مع الجزائر على أنها ملك لهم أحياناً، وشكلوا، إلى حد ما، نوعاً من الديكتاتورية، ديكتاتورية العليقة القديمة. وكان الشباب الجزائري يطالب برحيل رجالات الماضي مع الاحتفاظ بمكانتهم التاريخية، ونوحيهم باعتبارهم أصحاب الفضل في تحرير الجزائر. وكان الرئيس الجزائري محمد بوضياف أحد منجبري الثورة الجزائرية، والذي احتل قبل ذكرى الاستقلال بهملم. وتلك مفارقة جزائرية أيضاً - يعمل على نقل السلطة إلى الشباب أو جيل الاستقلال.

وثمة انعدام في التواصل بين جيل الاستعمار - إن صحت هذه التسمية - وجيل الاستقلال، فجيل الاستقلال يتهم جيل الاستعمار بتبديد ثروات الجزائر، واختلاس ملايين الدولارات، والحؤول دون وصول الشباب إلى المناصب

صدر حديثاً

الحب في الدين
والدنيا

ابراهيم عمود الحب في القرآن

محمد كمال اللبواني الحب والجنس

كارين صادر ومن الحب ما قتل

يطلب من

رياض الريس للكتاب والنشر



RIAD EL-RAYES
BOOKS
بازار الكتب بطنجة

وفي الوقت الذي كان فيه جيل الشباب متفتحاً على أفكار العصر وتعدّيات الحضارة وإفرازاتها، فقد كان الجيل القديم يخاطب الشباب تارةً بخاطب الثوري وطوراً بخاطب الاشتراكي اليساري، وأحياناً بخاطب الإسلامي التقليدي الكلاسيكي، وأحياناً أخرى بخاطب الليبرالي، وفي حالات كثيرة باليات العسكرية وبيانات الطوارئ.

وكان لكل مرحلة خطها السياسي الخاص. والغريب أن بعض الذين أخذوا المرحلة في سنة ١٩٦٢، ما زالوا موجودين في دائرة الحكم الفعلي في سنة ١٩٩٤.

والطبقة الحاكمة الفعلية، تتغير رموزها ووجوهها. والتنصير كان يطلو أدوات التنفيذ دون غيرها.

حتى عندما انطلقت التعددية السياسية في الجزائر، وبرز ستن حزباً، كان معظم رؤساء الأحزاب هم من الجيل الماضي، وأغلبهم من الحارصين، أو الخرجين من دائرة النظام، والرافقين في العودة إليه، عبر الدكاكين الحزبية، التي ازدهرت قبل إسدال الستار على المشروع الديمقراطي.

ومثلاً لتعلم التواصل بين الجيل القديم والجيل الجديد، فقد اتعلم التواصل بين أبناء الجيل الجديد أنفسهم. فالأجيال الجديدة توزعت بين الإسلام والعروبة والفرانكوفونية واليسار والبربرية والعجبة والتعريب والاشتراكية والبربرية والوحدانية والناصرية والقومية والحداثة - لفظاً مشق من الجزائر - والتصوف والطرق الموصلة إلى الله المنتشرة في بعض ولايات الجزائر، والفرنسة والأمركة.

ولتوضيح التنافس أكثر، يكفي أن يسراق الإنسان تصرغات أي شاب جزائري متفتح على الثقافة الغربية، وتصرفات أبيه، ليكتشف مدى التباين بين الجيلين. إن التنوع الثقافي والفكري والحضاري ظاهرة سلبية في حد ذاتها إذا لم يؤد هذا التنوع إلى إلغاء مكونات المجتمع الأساسية. ولكن التنوع الموجود في الجزائر، وللأسف الشديد، هو على حساب الهوية الوطنية. فالبربري، وهو يطرح فكرة الأصالة الأمازيغية وبربرية الشعب الجزائري، يقفز على عروبة الجزائر في كل الأحيان، وعلى إسلامها في أحيان كثيرة. والفرانكوفوني عندما يتباهى بثقافة ديكاوت وديفول، لا يؤمن على الإطلاق بعروبة الجزائر، وكان العروبة شيء دخيل على الجزائر، وهي السبب وراء تحلف الجزائر، وعدم تحالفها بالمركب الحضاري التقدم، كما قال أحد رؤساء الأحزاب البربرية.

وللأسباب التي أتينا على ذكرها، هناك ضوضاء وضجيج وفوضى في الجزائر. فلكل أطروحة الخاصة وأفكاره الخاصة

أيضاً. والعجيب في الأمر أن كسل التكتلات والتبيلات والمجموعات، جلبت إلى نقاط الانقراض عن الآخر، تاركة وراءها نقاط التلاقي، وهي كثيرة. وهذه التكتلات والتبيلات والمجموعات، دخلت اللعبة السياسية دون أن تحدد بمجموعة أمور أساسية ينبغي التوافق عليها وهي:

الهوية الوطنية - الثوابت الوطنية - وقواعد اللعبة. والأغرب من ذلك، أن البعض دخل اللعبة السياسية ليشير الزوايع والفتائل حول أشياء يفترض أنها من الثوابت الوطنية. فبعض الأحزاب، تأسست لتكريس فكرة بربرية الجزائر. وأحزاب أخرى، تأسست لتكريس عليانية الجزائر. وكان من الطبيعي أن تتنافس أحزاب للدفاع عن عروبة الجزائر وإسلامها، في مقابل الأحزاب المذكورة.

وبهذا الشكل، لم تسهم الحركة الحزبية الجزائرية في تطوير العمل السياسي الجزائري، بقدر ما ساهمت في التشكيك في الثوابت والمفاهيم. والجزائر هي الدولة الوحيدة في العالم، الأول والثاني والثالث، التي تأسس فيها حزب أطلق على نفسه: حزب الحداثة.

الدم والدموع

وتطوّر صراخ التنافسات، إلى صراخ الأجيال، إلى صراع الأصولية، فتشعق الفئوم عن ملابس مريحة الدم والدموع في الجزائر. فالأجهزة الرسمية، ومعها وسائل الإعلام الغربية، التي درجت على تشويه الحقائق، توجه أصابع الاتهام إلى الأصولية الإسلامية لكونها وراء انهيار السلي لحق بالجزائر. وواقع الأمر، أن الأصولية الإسلامية هي ردة فعل لمجموعة أصوليات أدت بالجزائر إلى طريق الإفلاس وحافة الهاوية. ويمكن حصرها في:

- الأصولية القرائونية.
- الأصولية البربرية.
- الأصولية البرجوازية.
- الأصولية العسكرية (المسكونية).
- الأصولية العليانية.
- الأصولية البوليسية.
- الأصولية المايقوية.
- الأصولية الجبهوية والعشائرية.

ولكل أصولية منهجها الخاص، وطريقتها في العمل السياسي وقبورها، ومنابرها الإعلامية وامتداداتها الداخلية والخارجية، واستراتيجياتها الاقتصادية والتنمية. وعطلا الأصولية الإسلامية أنها أرادت أن تزج هذه الأصوليات دفعة واحدة،

تحالفت هذه الأصوليات ضدها، في محاولة لإفئائها، لأنها الأقدر على المنافسة، ورعا الإزاحة.

والذين يتحشدون، في الجزائر وخارجها، عن العنف الإسلامي، فقط غشون، لأن العنف الإسلامي أيضاً، هو ردة فعل للعنف الرسمي واليساري والعلمي والبربري.

وقبل بروز العنف وطقياته على عمل الأحداث في الجزائر، جرت انتخابات حرة ونزيهة، اعترف من في الداخل والخارج بنزاهتها. وعندما فاز فيها الإسلاميون، ماذا حدث؟

فقد دعا سعيد سعدي، زعيم التجمع من أجل الثقافة والديموقراطية البربري، إلى إلغاء الانتخابات التشريعية، وطالب الجيش بالتدخل لواء الانتخابات، وهدد بإعلان العصيان المدني في منطقة القبائل - البربر.

والعاشي شريف، زعيم حزب التحدي الشيوعي، قال: إن حكم بينوشي الديكتاتوري أفضل للجزائر من حكم إسلامي، ليورطاني توليتاني غلامي.

والعربي بلخير، وزير الداخلية، وزعيم البوليس في ذلك الوقت، أقسم بالله رباع وهاش ليجهض الانتخابات

وأحد جنرالات المؤسسة العسكرية، قال: أنا مستعد أن أقتل مليونين من الإسلاميين، حتى لا يتكرر مشهد جنرالات طهران في الجزائر.

والمتجمع المدني والعلمي، طالب بإلغاء الانتخابات حفاظاً على الجمهورية في الجزائر.

وأصحاب المصالح خافوا على مصالحهم وامتيازاتهم، ودخلوا في زمرة الدعاة إلى وأد الانتخابات.

وهذا الشكل، دخلت كل الأصوليات المذكورة في حرب مع الأصولية الإسلامية، وكان الخاسر الأكبر الجزائر، لأنها كانت ولا تزال خارج اهتمام الجميع، الذين تعاملوا مع الجزائر كشركة، أو بقرة حلب ولا أكثر ولا أقل.

ذو التفجير



وكانت مسألة إلغاء الانتخابات التشريعية بمثابة الضغط على الزر، الذي فجر كل التناقضات والتركبات في الجزائر.

والأصوليات المذكورة، من غير الأصولية الإسلامية، كانت تريد أن يكون الفوز لصالحها. وعندما فازت الأصولية الإسلامية في الانتخابات، لعنت تلك الأصوليات الديموقراطية والتعددية وقواعد اللعبة. وفقد الجميع عقولهم في حرب للحفاظ على المصالح والامتيازات والتجارات والشركات والارتباطات والولادات.

لقد خرجت الجزائر من مرحلة أحادية، دامت ثلاثين سنة. وأرأيت الانتقال إلى التعددية على جناح السرعة. لكن مرحلة الأحادية أوجدت وأفرزت عقلية أحادية وتصرفات أحادية وسلوكيات أحادية وفتنات أحادية، هي نفسها الأحاديات التي أراحت أن تشرف على التعددية.

وبالإضافة إلى ما ذكرنا، فإن الجزائر في مرحلة التعددية، التي استمرت ثلاث سنوات فقط، غابت عنها ثقافة الحوار والاعتراف بالآراء الأخرى.

والأصوليات المذكورة، تنهم الأصولية الإسلامية بأحادية والشمولية وعدم الاعتراف بالآراء الأخرى. وهي بدورها راسخة في الأحادية وعدم الاعتراف بالآراء الأخرى. والدليل أنها أعلنت الحرب على الإسلاميين بعد فوزهم في الانتخابات التشريعية. وصدق عندما يقول الفاضل: ديموقراطية بلا ديمقراطيين، وديمقراطيون بلا ديموقراطية!

وعندما خُرفت قواعد اللعبة، إذلعت حرب الجمل وصغين وحرب الأحزاب في الجزائر. وإذا كان أصحاب حرب صغين قد وضعوا للتحكيم، فإن الجزائريين، وإلى الآن ما زالوا مصفين على إدامة حروبهم، التي أودت بحياة ثلاثين ألف جزائري، والقائمة ما زالت مفتوحة لمزيد من الضحايا والقتل.

إن المشروع الديموقراطي الجزائري، لم يكن مشروعاً جدياً على الإطلاق. فقد فُرض المشروع لتجاوز أحداث خريف الانتداب، في ٢٥ تشرين الأول ١٩٨٨، وتسم اللجوء إلى التعددية لإسكات لؤرة الجبل الجليد على الجيل القديم. وكان يراد لهذا المشروع ترين الصورة السياسية في الجزائر. فكيف يمكن تصور مشروع ديموقراطي من دون مبدأ تداول السلطة؟ ومن دون مبدأ سيادة الشعب والاختيار الحر للشعب؟

إن صراع الثقافات أجهز على الهوية الوطنية. وصراع الأجيال أجهز على تواصل الدولة والروعة. وصراع الأصوليات أجهز على المشروع الديموقراطي، والذي كاد يجزّل الجزائر إلى دولة يمتدحها عابراً وعالمياً - ثالثاً.

واندلاع كل هذه الصراعات، ودفعة واحدة، جعل الجزائر على مفترق الطرق. وفي نهاية المطاف، قد تسلك الجزائر الطريق الصحيح، وتعود إلى رشدها لترسيم ثغرات الماضي، أو قد تتحول إلى جزر، ولكل أصولية من هذه الأصوليات المذكورة حصتها الجغرافية.

ولكن فرق هذا ونذاك، يجب القول إن الإرادات الدولية، بشكل مباشر أو غير مباشر، نجحت في تركيز الجزائر، التي هزّ تشيدها وأقسمتها بالعناء أن تحيا الجزائر الحلف الأطلسي وفرنسا، ومعها، الدول الغربية. □

زياد مني
كاتب وباحث من فلسطين

مؤامرة

ولما كنت مسيحياً مثلي، جليلاً، أشكك أولاً من قوة قناعاتك الدينية، قبل أن تشاركني في هذا الظلم. عليك أن تحشد كل ما لديك من شجاعة، حتى تتمكن من مواجهة احتمالات تاريخية قد جاءت أنها مهمة للظلال. وقد يكون هناك منطقتان خطرة أمامك. وقد لا تظن هناك خطر في عبادتك في عزائات سرية، ثم تكن شككها، وعلمنا أن مهمة الكنيسة أن لا تراجع عند رؤيتها لها. عليك، في الكثير من الحالات، أن تضع قناعاتك الدينية جانباً، حتى تتمكن من تسمية الأشياء بأسمائها. وإذا لم تبدأ بمحامي وبالحذر المطلوب، قد تجمد قلبك وتطلقين من جانك الأحق، لتنتهي في جهنم. وإذا لم تكن مسيحياً، أو كنت شخصاً يحمل أفكاراً سلبية عن الدين، فستجد أن تأخذ علماً، منذ البداية، بأن هدف مجازاتك تقني سر لتجلب وولادة المسيحية فقط. ونحن لا نهدف إلى نشر فضائح، بل لإثبات خطأ المعتد المسيحي. وروم أن للعقل ألف عين، فمن قلب الواحد قد تكون، في نهاية المطاف، أكثر قوة وذات معنى. في الوقت نفسه، إن عبون العقل موجودة لكي تستعمل.

كمال الصليبي
من مقدمة الكتاب^(١)

Conspiracy in Jerusalem:
The Secret Origins of Jesus. I.B. Tauris & Co. Ltd.
London 1988.
ISBN 1 - 85043 - 117 - 5

عن أصول يسوع المخفية

في القدس

عندما

طرح كمال الصليبي، عبر كتابه الحديث «التوراة جاءت من جزيرة العرب»، موضوعه للتوراة المنخفضة في أن العهد القديم، هو تسجيل للتجربة الدينية -

التاريخية لبني إسرائيل في جزيرة العرب، كان يعيد بذلك التاريخ إلى جغرافيته الصحيحة، ويكشف - وإن بشكل غير مباشر، عن حقيقة مجهولة من تاريخ الإتيان. كما تلمس تلك الموضوعية شروحاً علمياً منسجماً للعلاقة بين مختلف مناطق الشرق العربي، ولذا ظهر الإسلام في جزيرة العرب، وليس في فلسطين.

وفي مؤلفه الآخر، وأصول يسوع المخفية، الذي صدر بالإنكليزية العام ١٩٨٨، وأصل المؤرخ اللبناني يحثه العلمي في الحقل نفسه، لكن هذه المرة ضمن إطار وعلم نقد العهد الجديد، ورغم إدراكه المبكر لأهمية هذا العمل، وأبت أن الأنسب انتظار صدور الترجمة العربية، قبل أن أقوم بعرض له. لكن وقد طال الانتظار، تكون عديني انتطاع بأن ذلك لن يحدث في المستقبل المنظور، لذا وأبت أنه من الصحيح أن أعرض على القارئ العربي مراجعتي هذه، معادلاً من خلالها نقل أهم الأفكار التي يحويها المؤلف، ويساهب لا يتنقصه حقه.

رغم أن موضوعه هذا الكتاب هو استنساخ خلائق ومبدع للفصح العلمي، الذي بدأه كمال الصليبي في مؤلفه الأول، إلا أنه سيرحطولة إضافية في المسيرة العلمية نفسها، ليوضح

بالإضافة إلى العديد من الأمور المهمة، الأسباب الحقيقية لمحاولة أهل الاختصاص الأوروبيين للمسألة، وفرارهم من حوار علمي حقيقي حولها. والمهم في هذا العمل أنه، مثل سابقه، يستخدم النصوص الأصلية، وليس المترجمة. وهذا شرط أساسي لنجاح أي عمل يستحق أن يدعي أي قدر من الجدية.

وعلى رغم غزارة العديد من الأعمال النقدية الهامة عن جذور الديانة المسيحية، والتي كتبها أهل الاختصاص الأوروبيون، يكتب هذا العمل أهمية استثنائية من ناحية أنه يبحث في التاريخ وفي الجغرافية المرتبطة بيسوع، مستخدماً المنهجية العلمية المرتكزة على أسس البحث اللغوي والنقد النصي والجغرافية. والأمر الآخر المهم هو أن الكتاب الجديد، وعلى عكس الاتجاه التقليدي في وعلم نقد العهد القديم، يتجنب البحث في الجذور الروحية للمسيحية، وإنما في تاريخيتها ليصل إلى نتائج قد تكون مذهلة للبعض، لكنها منسجمة ومنطقية تماماً. والهدف هو الإجابة عن الأسئلة: من كان يسوع؟ ومن أين جاء؟ وماذا كان مراهقه؟ لماذا صار له أتباع؟ وما هي هويتهم؟ لماذا قيل؟ لكن السؤال الأهم: لماذا لا تنقل الأسفار أي معلومات تفصيلية عن حياته؟

يبدأ المؤلف، الذي يضم ثلاثة عشر فصلاً، بطرح المعضلة التي تواجه الباحث في هذا المجال العلمي، أي شرح أسباب التباينات بين محتويات وثائق الأناجيل الأربعة، التي تحمل أسماء حوارية (رُسل) يسوع المسيح، في متى ومرقس ولوقا

أطلقها بعدما ظهر له يسوع المسيح في مدينة دمشق، هي الصحيحة، لأن «الإنجيل الذي بشرت به أنه ليس بحسب إنسان. لأنني لم أقبله من عند إنسان ولا عُلمته. بل بإعلان يسوع المسيح» (غلاطية ١: ١١-١٢). ومن الواضح أن بولس يعتبر أن الكثير مما ورد عن يسوع في الإنجيل الأربعة غير صحيح - حرفياً وخرافات. - ولم يتم حل، أو بالأحرى تجميد الخلافات بين الطرفين والتعايش بينها إلا بعد أن قدم بولس الدعم المالي للمحاربين (رومية: ١٥: ٢٥ - ٣١ و٢ كورنثوس ٩: ١-١٥).

تناقض الاناجيل

بذلك يوضح الصليبي المعصلة الأولى المرتبطة بالبحث، ألا وهي اختلاف المصادر، أي بين الإنجيل الأربعة، وبولس الرسول الذي يقول: «أعرف إنساناً في المسيح قبل أربع عشرة سنة، أتي الجسد، لست أعلم، لم يخرج الجسد، لست أعلم. الله يعلم. اعتُظف هذا إلى السياه الثالثة... إنه اختُطف إلى الفردوس...» (٢ كورنثوس ١٢: ١-٤) ولكن لما سر الله الذي أفرزني من بطن أمي ودعاني بنعمته أن يعلن ابنه في لا بثرية بين الأمم للوقت لم أستر حقاً ولا دماً ولا صعدت إلى أورشليم إلى الرسل الذين قبلني، بل انطلقت إلى جزيرة العرب (Arabia) ثم رجعت أيضاً إلى دمشق. ثم بعد ثلاث سنين صعدت إلى أورشليم لأتعرف ببطرس فمكثت عنده خمسة عشر يوماً ولكي لم أر غيره من الرسل إلا يعقوب أخا الرب. والذي أكتب به إليكم هوذا قدام الله إلي لست أكتبه» (غلاطية ١: ١٥ - ٢٠). وبين الصليبي، عبر هذين المكتبين، أن الرسول بولس كان مختلفاً مع حواريه المسيح في القدس، وكان له على ما يبدو كتب أخرى يعلم على أساسها، ومنها التي كان يطلب بها إيمان فترة سجنه: «ولاحض... الكتب أيضاً ولا سيما الرقائش» (٢ تيموثاوس ٤: ١٣). وبعدم المؤلف رآه بهذا الخصوص عبر التفكير بأن العهد الجديد يُعرف أتباع بولس الرسول أولاً باسم «مسيحيين» (أعمال ١١: ٢٦)، بينما عرف أتباع المسيح نفسه باسم «الناصريين، النصريين، الصناري». وبعد أن ينهي كيهل الصليبي بحث هذه الاختلافات والخلافات، يحل المعصلة الأولى التي واجهته بتسهيل فرز الأخبار عن بعضها البعض، بما يمكن من تشكيل صورة أوضح عن الوضع الذي كان قائماً بين أتباع المسيح بعد صلبه.

ونتشل المؤرخ اللبناني بعد ذلك، ليبحث في أمور أخرى تتعلق بالمسيح الشخص، مذكراً بقول بولس الرسول، أنه

ويوحنا، وكذلك سفر أعمال التسوب إلى بولس، والتي أخذت شكلها النهائي في القرن الأول للميلاد. وباستشارة النصوص الأصلية، التي كتبت باليونانية القديمة، أو اليونانية الحديثة، لاحظ كيهل الصليبي، كثير من أهل الاختصاص، أنها تتباين معلوماتياً ونصياً. فسفر (أعمال) على سبيل المثال، يحوي نصوصاً تبين أنها كتبت من قبل شخص مرتبط بشكل مباشر بأحداثها، أي بتوظيف صيغة التثنية - «نحن» - مثلاً (أعمال ١٦: ١٠ - ١٩، ٢٠: ٦ - ٢١) وغيرها. لكن هناك نصوصاً أخرى، تنقل معلومات عن بولس ونشاطاته بصيغة الغائب، كما يعني وجود عنصرين أو تقليدين، على الأقل، في العهد الجديد، وجب التمييز بينهما بشكل حاسم. كما يستعرض كيهل الصليبي العديد من الفروقات بين الإنجيل الأربعة نفسها، وبين ما تحويه من معلومات عن شخص يسوع المسيح، وبين تلك التي تنقل على لسان بولس، الذي لم يعرف يسوع بشكل شخصي.

وبعد الاستعانة بالعديد من نصوص العهد الجديد نفسه، يوضح المؤلف أن مرد هذه الاختلافات، ليس سوء نقل للنصوص، وإنما وجود فريقين في ذلك الوقت، تمسك كل منهما بأنه الممثل الحقيقي للتلاميذ التي لوتهبت أخيراً بإسحق يسوع، الذي أضفى المسيح. ومن هذه الإفادات الصريحة المضمون قول بولس: «لأنني لا أحسب أنني أنقص شيئاً عن باقي الرسل... ولكن ما أعمله سأعمله لأنفع خدمة الدين يريدون فرصة كي يوجدوا كما يحس أيضاً في ما يعتنقون به» (٢ كورنثوس ١١: ٥، ١٢). ويصاف إلى ذلك القول، بعد لقائه في مدينة القدس مع بعض الحواريين: «ولما أولئك الذين يبلون وكانهم قاذ - وأقول هذا لأنه لا فرق عندي من هم؛ فالله لا ياتخذ بوجه إنسان. فإن هؤلاء المتعبرين لم يشيروا على شيء» (غلاطية ٢: ٦). بل إنه يعلن تعاليمهم الدينية قائلاً: «ولكن إن بشرناكم نحن أو ملاك من السياه بغير ما بشرناكم، فليكن أنثى (أي، ليعذب إلى الجحيم... ز.م). كما سبقنا فقلنا أولاً الآن أيضاً إن كان أحد يشركم بغير ما قبلتم، فليكن أنثى» (غلاطية ١: ٨ - ٩). فالتعاليم التي نشرها الحواريون في القدس، كانت بالنسبة إلى بولس خرافات وأنساباً ولا حاد لها نسب دون بنان الله الذي في الإلهان (١ تيموثاوس ٤)؛ ومن الواضح أن المقصد بمسألة الأنساب هو ما يرد في إنجيل متى ولوقا. أما قوله: «أما الخرافات الذنسية المجهاتية فإرفضها» (٢ تيموثاوس ٤: ٧) فهي بلا شك إشارة للراويات التي نقلت عن يسوع، ومنها إحياء الموت وإشقاء الأرض... إلخ. ولذا، فإن تعاليم بولس، التي

لماذا لا تنقل
الأسفار
معلومات
تفصيلية عن
حياة يسوع؟

عندما ظهر المسيح له في مدينة دمشق، لم توجه إلى القدس، أي إلى فلسطين، وللقروض أنها مكان مقر ولادة ونشاط يسوع، ولكن إلى جزيرة العرب. ورغم أن أهل الاختصاص لاحظوا هذه المسألة، إلا أنهم قرروا أن المقصود هو أن پولس توجه إلى منطقة خارج دمشق للتبليغ. وبعد أن يمدح في الصليبي هذه التواريخ، التي لا يوجد لها أساس في أي من كتب العهد الجديد، يستنتج أن المقصود تلك الأقاليم من جزيرة العرب، التي لم تكن تحت سيطرة الرومان، أي الحجاز. كما يرى، أن پولس لم يفكر في الذهاب إلى القدس إلا بعد ثلاث سنوات، قليل خلالها أنما يسوع المسيح، المسمى بمقرب. بل إنه لم يفكر في الذهاب إلى القدس مرة أخرى إلا بعد ١٤ عاماً (غلاطية ٢: ١) حيث تمت تسوية الأمور بين الطرفين، باعتراف الحواريين له بحق التبشير بين الأمم غير اليهودية وتمعهده تقديم دعم مالي لهم وغير أن نذكر الفقراء. وهذا عينه كنت اعتيت أن أفعله (غلاطية ٢: ١٠).

ثم يتقبل الكتاب للبحث في «المعلومات» عن يسوع التاريخي، المرتكزة على أقوال موجودة في العهد القديم، ويثبت أنه من غير الممكن القول بصحتها، لأنها اتحدت في الكتاب المقدس، في محاولة لإثبات أنه هو المسيح المشار إليه. ومن ذلك قصة ولادة يسوع، التي كانت على النحو التالي: «ولما كانت مريم أمه غطوبة ليوسف قبل أن ينجبها» (متى ١: ١٨) من الروح القدس... وهذا كله كان لكي يتم ما قيل من الرب بالنبي القائل هي ذي العذراء تحبل وتلد ابناً اسمه حينئذ... (متى ١: ١٨-٢٣)، والذي هو استشهاد بالعهد القديم (سفر إشعيا ٧: ١٤). والأمر عينه ينطبق على مسألة مكان مولد يسوع، أي في بيت لحم، والوارد في إنجيل متى (٢: ٥-٦)، والذي هو استشهاد بالعهد القديم (سفر مزمور ٢٠: ٢). وهنا يذكر الصليبي قراءه بأن إنجيل يوحنا يصرح بأن الناس لم يعترفوا بيسوع كمسيح، لأنه كان من الجليل. والنقطة الثالثة هي القائلة بأن المسيح أخذ إلى مصر، حتى ينجذ من أمر الإعدام الذي أمره حرد ملك يهوذا (متى ٢: ١٥)، والذي هو استشهاد من العهد القديم (سفر هوشع ١١: ١). ويستمر المؤلف في مناقشة العديد من النصوص عن يسوع التاريخي، ومنها يثقل عن نشاطه في الجليل (متى ٤: ١٢-١٣، مرقس ١: ٤١-٤٢، لوقا ٤: ١٤-١٥) بالمقارنة مع العهد القديم (سفر إشعيا ٩: ١-٢)، إغواء يسوع المسيح (متى ١: ١٢-١٣، مرقس ١: ١٣-١٤، لوقا ٤: ١-١٣) بالارتباط مع العهد القديم (سفر التثنية ٣: ١٣، ١٦، ٨: ١٦/٣، المزمور ٩١: ١١-١٢)، إغواء للرضى

(متى ٨: ١٦-١٧) بالمقارنة مع سفر (إشعيا ٥٣: ٤)، (لوقا ٢: ٤١-٥٢) و(صموئيل ٢: ٢١-٢٦)، التعميد (متى ٣: ١٣، مرقس ١: ٩-١١، لوقا ٣: ٢١-٢٢)، يوم صلب المسيح في عيد الفصح اليهودي (متى ٢٧: ١-٢، مرقس ١٥: ١-٣، لوقا ٢٣: ١-٣)، والذي هو تأويل للتضحية في تلك العيد اليهودي، ثبت أنها جميعاً مأخوذة من العهد القديم، بهدف تثبيت صحة مسيحية يسوع، وأنها بالتالي لا يمكن أن تكون مرجعاً عن يسوع التاريخي.

ثم يتقبل البحث لفحص شخص يسوع التاريخي، المسجل اسمه في إنجيل مرقس ٦: ٣ في نحو (النجار) وفي متى ١٣: ٥٥ (ابن النجار)، ويستنتج أن الاسم يمكن أن يكون لقباً عائلياً وليس بالضرورة مهنة والده. وبينما يلاحظ المؤلف أن الأنجيل الأرمية، تتفق على أن اسم والده كان يوسف، يتنبه لحقيقة أن إنجيل يوحنا لا يذكر اسم والده، التي عرفت باسم مريم في الأنجيل الثلاثة الأخرى، على الرغم من الإشارة لها مرات عديدة، بل إنه يسجل أنه كان لها اخت باسم مريم (يوحنا ١٩: ٢٥). وبذلك فإنه من غير الممكن أن يكون الاسم مريم هو اسم والده يسوع واسم خالته في آن معاً. الأمر اللطيف المرتبط بالبحث في شخص يسوع التاريخي، ما يذكر عن عائلته وأخواته وأخواته ومنهم مقرب، سمعان، يسي



ويهوذا (متى ١٣ : ١٥٥ مرقس ٦ : ٣ السلي يسجل الاسم بصيغة يوسف) - مثلاً (سفر الخروج ٤١ : ٤٦ صموئيل الثاني ٥ : ٤).

وفي مواجهة التجاهل المتني لقوله «صمت القرن»، أي عدم الإشارة ليسوع في أي مراجع تاريخية مرتبطة بالرحلة، يتمسك الصليبي بالري في صحة تاريخيته، مذكراً بما يقوله التلمود عنه، وكذلك بما يرد في كتاب أوزيوس (تاريخ الكنيسة) الذي يتحدث عن قيام الإمبراطور الروماني دومتيان (٨١-٩٦ م) بإعدام سلالة داود ومهم حفيدا المسيح.

ويعد أن ينهي كمال الصليبي تقديم دعم متوازن لرايه في تاريخية يسوع، ينتقل خطوة أخرى، مستعرضاً عبرها شخصه وجوهر رسالته، والتي يرى أنها كانت سياسية في المقام الأول. ومن المقولات الواردة في العهد الجديد، والتي يرى فيها هنا دعماً لرايه في أهداف يسوع، دعوته أتباعه إلى الالتزام بأولمير السلطة الرومانية: وأعط ليصر ما ليصر... (مرقس ١٢ : ١٤-١٦ م متى ٢٢ : ١٧-١٩ لوقا ٢٠ : ٢٢-٢٤) وحتى موافقته على معاقبة اليهود الذين نشطوا ضدها (لوقا ١٣ : ٢-٣). كما يقدم برهاناً آخر يتلخص في حقيقة إشارة العهد الجديد إلى قيام يسوع بمعارضة خاصة للفرسيين وميردوس حاكم إقليم يهوذا الروماني (مرقس ٨ : ١٥). ولا يستبعد كتاب الصليبي أن يكون نشاط يسوع الشخص ذا علاقة بالمؤامرات التي كانت تشهدها فلسطين في ذلك الوقت، مذكراً القاري، بأنه كان يقول، أنه من سلالة داود أي هو مطالب بالسلطة في مواجهة طوائفتين يهوديتين في فلسطين، هما الفريسيون والصدوقيون كانتا تتنازعان الهيمنة على الجماهير اليهودية، لكنها ما كانتا تفضيلاً بمنافس جديد. ورغم أنه يوجد تأويل تاريخي جديد، يحاول إلقاء اللوم على الرومان في إعدام يسوع، إلا أن الكتاب يقدم إثباتات عديدة، تبين أن الإعدام، أي الصلب، تم بإصرار من الفريسيين اليهوديين اللذين حرصا الرومان ضده (مثلاً لوقا ٢٣ : ٢-٤). بل إن القائد الروماني بيلاطس، كان ضد إلحاق أي أذى به (لوقا ٢٣ : ١٣-١٧). ويستخلص المؤلف، في نهاية هذا الجزء، من تقصيه أن يسوع الشخص التاريخي، كان رجل سياسة مطالباً بالسلطة على إقليم يهوذا الروماني، انطلاقاً من حقيقة - أو الادعاء - بانتبته إلى سلالة داود.

ويعد أن يقدم الكتاب إثباتات هامة، تدعم رأي صاحبه في شخص يسوع التاريخي، ينتقل خطوة هامة أخرى، تتعامل مع الشهادة القرائية في عيسى ابن مريم، والتي يعتبرها أحد الاختصاصات نقلاً مخالفاً لما ورد في الإنجيل. لكن الصليبي

تم خلط بين عيسى بن مريم ويسوع بن يوسف النجار!

يرفض هذا، ويتمسك بأن الرواية القرائية مستقلة تماماً، حيث إنها تعطي معلومات مختلفة تماماً عما ورد في العهد الجديد. ويلاحظ الكاتب أن القرآن، لا يتحدث عن يسوع أو يسوع، وإنما عن عيسى - وإن سجل كلاً الاسمين باليونانية، أي لغة العهد الجديد، بالشكل نفسه - ويضيف إلى ذلك أن القرآن يتحدث عن أتباعه بأنهم نصاري، وليس مسيحيين. كما ولفت الانتباه إلى أن القرآن يتحدث عن نصاري، أمناً بمحمد كتي ورسول (صورة المائدة، الآيات ٨٢-٨٥). ثم يسرد المؤلف اللبناني الاختلافات بين رواية القرآن ورواية العهد الجديد ومنها:

- القرآن لا يشير إلى عيسى كتجار أو ابن نجار.
- القرآن لا يشير إلى أب بشري لعيسى، ولكنه يشهد على أن اسم أمه كان مريم.
- القرآن لا يتحدث عن أخوة وأخوات لعيسى.
- القرآن لا يشير إلى الفترة الزمنية التي نشط فيها عيسى، كما أنه لا يربطها بفلسطين.
- القرآن لا يشير إلى عيسى على أنه من سلالة داود.
- القرآن لا يشير إلى قيام عيسى بأي نشاط سياسي، أو قيامه بعمل اضطرابي.

وحيث إن القرآن يشهد على أنه «وما خلقوه وما صلوه ولكن فيه لهم آيات» والحقايت الأخرى المذكورة أعلاه، يصل الكاتب إلى فتاعة «القصود» (رسم لهم)، هو أن الأمر اختلط على الذين يقرؤون عيسى ابن مريم بأنه هو يسوع بن يوسف النجار - ربما بسبب التماثل في ترجمة الاسم باليونانية لغة العهد الجديد - فخلطوا بين شخصين مختلفين تماماً. وهنا تكمن إساءة كمال الصليبي الجديدة في مسألة حيرت أجيالاً من الباحثين. ومن المعلوم أن التفسير التقليدي لآية القرائية، المسجلة أعلاه، يقول بأن الأمر اختلط على صليبي يسوع المسيح، أي أنهم صلوا شخصاً آخر بدلاً منه. وهنا اعترف بأنني لم أقتنع أبداً بالشرح التقليدي، لأنني شككت في إمكانية أن نبيا يبلغ أتباعه بأن إلهه، وبالتالي لهم، لم تكن لديه قدرة على حماية رسوله، إلا بقتل شخص آخر يري، لكن لم يكن عدلي أي تفسير. المهم أن الصليبي عرّض إبراهيم أخرى (٢٥ تخليداً) مستقاة من القرآن على صحة اجتهاده، القائل بأن المقصود شخصين مختلفين تماماً. ومن هذه البراهين قول القرآن بأن عيسى:

- ولد لمريم العذراء - وبالتالي ابنها الوحيد.
- كان كلمة الله.
- ولد إلى الشرق من مكان ما. وحيث أن السورة التي يرد فيها غير ولائته مكية (سورة مريم، الآية ١٤)، فلا بد أن

صدر حديثاً

رياح السموم

رياح السموم
السعودية ودول الجزيرة العربية
بعد حرب الخليج ١٩٩١ - ١٩٩٤

رياح السموم

السعودية ودول الجزيرة العربية بعد حرب الخليج ١٩٩١ - ١٩٩٤

٣٠ من حرو العراق الكويت (١٩٩٠) وحرب وحاصلة
الصحراء (١٩٩١)، إلى حرب الانفصال في اليمن
(١٩٩٤)، حيث راح السموم على الجزيرة العربية، كما
فرض على دولها مجاعة معزولة سياسية واقتصادية
وحاصدة، لم تكن في الحسبان.

وهذا أول كتاب يحاول بالتفصيل والتوثيق، ما جرى خلال
هذه السنوات الأربع، من أحداث تفرقت في الصحف
مسلّات الأوهام في الخليج العربي ودول الجوار
الإقليمي، وهي على أيدي الباحثين والناشريين.

طبعة جديدة منقحة ومزودة

AL-KASBIKOK
BOOKSHOP
26 HIGHTSMITH
LONDON SW1X 7TL
TEL 071 215 4540
UNITED KINGDOM



معلومات عن الناشر
١٩٩٧
١٩٩٧
١٩٩٧
١٩٩٧
١٩٩٧
١٩٩٧
١٩٩٧
١٩٩٧
١٩٩٧
١٩٩٧

مكان ولادة عيسى كان بالحجار إلى الشرق من مدينة مكة.
- كان عيسى آية، أي معجزة.
- كان عيسى مُعَرَّب، بالعربية الجنوبية مُعَرَّب.
- كان عيسى رسولاً لبني إسرائيل، وليس لليهود.
- لا يشير القرآن إلى عيسى بأنه كان يهودياً.
- عرف أتباعه الأنصار باسم الحواريين، أي دعا المرتدين
ملابس يهشاء - من المفردة الآرامية حور بمعنى أبيض.
- عيسى كان يصنع المعجزات.

وبينا يلاحظ الصليبي أن العهد الجديد لا يعطي مريم أم
يسوع أي مكانة خاصة، بل إن أحد الأناجيل تجاهل اسمها،
بعد ١٦ معلومة عنها في القرآن، مقدماً بذلك دعماً إضافياً
لأجهاده بخصوص هذه النقطة، فإن يوحنا للمعدان (من
الطبرستان) المذكور في العهد الجديد، ليس هو عيسى (من
الجليل وحياة) الوارد ذكره في القرآن بالارتباط مع عيسى ابن
مريم.

وبعد أن يتناول الصليبي بالتفصيل العديد من المسائل ذات
العلاقة، يصل إلى نتيجة تلخص في أن النصرانية، أي
السيحية، لم تولد من اليهودية، وإنما مثلت اتجاهات مستقلة
موازية لليهودية، نشأت من ديانة بني إسرائيل التوحيدية، ثم
أخذت تنحى آخر على يد الرسول يولس والكثيرة من بعده.
وأطلاقاً من توافر معلومات جديدة عن نصارى أمينا محمد
كثي ورسول، ومنهم ورقة بن نوفل، ورسول النجاشي
الإمامي تجاه ما جاء في القرآن عن عيسى ابن مريم، يستنتج
الكتاب بأن يولس، والحواريين من بعده، أخذوا شخصية
عيسى ابن مريم، الذي كان قد نشط في الحجاز وركبوا على
شخص يسوع بن يوسف التجار، الذي جاء إلى فلسطين قادماً
من جزيرة العرب، مطعماً بالسلطة على إقليم اليهودية
الروماني. وهذا بالضبط ما يشرح أن أول عمل قام به يولس
الرسول، بعد ظهور يسوع له في مدينة دمشق، هو التوجه
لفورا إلى بلاد العرب، وليس إلى فلسطين أو القدس. وهذا ما
يشرح تجاهل العهد الجديد ليسوع الشخصية التاريخية،
وتركيزه عليه كفكرة دينية.

وبعد أن يصل الصليبي إلى قناعاته هذه، ينتقل لتعصي
جغرافية تشل يسوع الناصري بن يوسف (يوحنا ١ : ٤٥)
علا النصوص ومفردات ذات العلاقة وفي لغتها الأصلية، أي
وخرج، وناطق، ووعاده سباً خطاً الجغرافيا التطبيقية. ومن
خلال تحركات يسوع، كما هي واردة في الأناجيل، يبين أنها لا
يمكن أن تطبق على جغرافية فلسطين. ويعد برهاناً جديداً في
حقيقة أن التنقيبات الأثرية في فلسطين، وفي الناصرة تحديداً،
تبين أن المدينة لم تكن قائمة قبل القرن الثالث للميلاد، بما

يسوع لم يأت من فلسطين وإنما من جزيرة العرب؟

يوضح أنه من غير المعقول أن يسوع الناصري، أتى من هناك. ويضاف إلى ذلك حقيقة أن العهد الجديد لا يشير، في أي حال من الأحوال، إلى مدن فلسطينية هامة، كانت قائمة في زمان نشاط يسوع، هذا لو أنه كان فعلاً في الجليل الفلسطيني. ولكن عند أخذ تحركات يسوع بن يوسف النجار ضمن الحجاز، تتحل المشكلة فوراً، حيث يعثر هناك على أسماء المواقع ذات العلاقة، ومنها بيت صيدا (مثلاً إنجيل متى ١١: ٢١ ولوقا ١٠: ١٣) والذي يعرف بأنه قرية (صيدة) في منطقة الطائف، حيث يقع (وادي جليل) الذي تقطعه قبيلة (نضيرة). وحيث إن العهد الجديد (مثلاً لوقا ١٠: ١٣)، يربط بين بيت صيدا وبين موقع آخر باسم كورزين (قرزين وقرزنة) في فلسطين لم يعثر على أثر له في فلسطين، فمن الواضح صحة الفهم الجغرافي لتحركات يسوع الأولى في الحجاز، حيث يحدد بأنه قرية وقرزنة - قرزم. وهنا يصدر المؤرخ ليوث في اسم يسوع، الذي قيل بأنه نجار، أو ابن نجار، حيث يرى أنه يمكن أن يعني أن والده كان نجاراً، أو أنه أخذ اسم موطنه - وهو ما يرجعه. وفي الوقت الذي يحسم فيه الصليبي أن يسوع لم يأت من فلسطين، وإنما من جزيرة العرب، يرى أن موطنه كان بالحجاز، ومن قرية (السجيرة - نجر) قرب أم لجج، وليس أيّاً من المواقع الأخرى في جزيرة العرب، التي تحمل الاسم بجنيدو الثلاثي، وهنا يربط كمال الصليبي بين دافع قيام والده (بقيادة) قبيلة الأسقية، أي (النضيرة) بشمال الحجاز، إلى (وادي جليل) قرب الطائف، وبين الخراب الذي أحدثته القوات الرومانية في بلدته الأصلية نحو العام ٢٤ ق. م. تحت قيادة أبولوس جالوس. ولكن الأب حافظ في اسمه على اسم موطنه الأصلي وصار يعرف بـ (النجار). أما المواقع الأخرى ذات العلاقة، فمرتبطة باسم اثنين من حواريه، أي الأخوين يوحنا ويعقوب المعروفين بأبنا (أبنا زبدي)، أي من (زبيدة) الواقعة نحو ٣٠ كم جنوب الطائف قرب وادي جليل، وصيدة وقرزمنة. ويضاف إلى ذلك مسألة أصل الحواري يوزا، الموصوف بأنه الإسخريوطي (الإسخريوطي). ويتضح من خلال بحث بنية الاسم، أن المقصود يوزا (والعسكري). وحيث إنه لم يعثر في فلسطين على موقع بالاسم، ضمن الجغرافيا التقليدية، لتحرك يسوع المسيح، يستنتج بأن المقصود بلدة (هساكر - عسكري) قرب «زبيدة» وقرزمنة وصيدة وقبيلة نضيرة الحجازية في وادي الجليل، وكلها مواقع متجاورة تقع قرب مدينة الطائف. والأمر عتبه ينطلق على سمعان الزعلوطي (الزعلوني) في النص العربي والتور (مثلاً لوقا ٦: ١٥) الموصوف بأنه

(الفاثوي) - والذي لا بد أنه من قرية «زعدة» بمنطقة زهران جنوب الطائف، حيث تقع قربها قرية «قسان». وحيث إن بعض أنجيل العهد الجديد، تقول بأن يوزا (الإسخريوطي) مات أو انتحر في مكان عرف باسم (حقل دم) والذي لم يعثر على أثر له في فلسطين، يستنتج بأن المقصود هو وادي (دما) بمنطقة الطائف قرب عسكرو وادي جليل وغيرها من المواقع الأخرى. وبهذا تكتمل الصورة، ليتبين أن الموطن الأصلي ليسوع بن يوسف النجار، كان الحجاز، حيث نشط فيها أولاً، ثم انطلق منها إلى فلسطين، مطالباً بحق في السلطة، بعصفه من نسل داود في حكم إقليم اليهودية الروماني. لكنه لم يتمكن من كسب أتباع أقبوله ووجّهه بمعارضة شديدة من قبل الفريسيين والصدوقيين، الذين صمموا على التخلص منه بسبب ما شكله من خطر على سلطانهم. ورغم تدخل الرومان لصالحه، إلا أنهم اضطروا إلى قبول حكم الطوائف اليهودية عليه، ونقلوا الحكم بإعدامه صلباً، لكنهم سجلوا عليه ملك يوزا. وهنا يتهل الصليبي من تاريخ الحجاز مرجعاً لهذا الفقار بقصة مشابهة في شكلها العام، حدثت إبان حكم الفاطميين، فنذاه بنو جرحه العام ١٠١٢ م تحت قيادة شريف مكة «أبو الفتح»

وتتسل الباحث بعدها لمناقشة بعض القصص، المرتبطة بيسوع المسيح، ويقدم إثباتات هامة ترتكز على المقارنة اللغوية والنصية «اليواينية» للعهد الجديد، التي تقول بأن يسوع هذا مات هل الصليب، ودفن قرب مكان إعدامه، وبين أن الكتاب المقدس للمسيحية، وهل عكس الرأي السائد، لم يسجل وجود شاهد على ما يقال عن صعوده من القبر.

وفي فصل منفصل، يبحث الصليبي في جغرافية وتركيب بعض القصص، المرتبطة بشخص يسوع، ومنها إحياء الموت وشجرة الزيتون... إلخ، ويقدم فتاياته بأنها من الخرافات، التي كانت قائمة في جزيرة العرب، أحضرها بعض الحواريين وأدخلوها في العهد الجديد على أنها من أمياله، ولذكراً بأن بولس الرسول رفض كل هذه القصص، ووصفها بأنها خرافات. كما يتعرض في فصل آخر، إلى مسألة يسوزا الإسخريوطي هذا الذي أسمى مثلاً على الغدر، ويقدم رأيه بأن المسألة كان فيها سوء فهم متعمد للنصوص، وأنه كان يريئاً فعلاً من هذه التهمة التي لحقت به، لأنه كان مسؤولاً عن أموال يسوع والجماعة.

أخيراً يعين الاعتبار المتكثف الذي أوردته في بداية عرضي هذا، واستبقاً لأي محاولة في التعامل اللازم مع الموضوع، ينهي كمال الصليبي تقصيه بخاتمة يذكر فيها الفقار، والباحث بأن المسيحية، التي يطلق عليها تعريف «المسيحية البوليسية» - نسبة إلى بولس الرسول - هي دينية وليست تاريخياً. □

محمد زفزاف
قاص من المغرب

بورخيس في الآخرة

الحقيقة أن بورخيس لم يكن يحاكم الأشخاص. ولكنه كان يحاكم التاريخ في نصه القصيرة المعروفة. وكما من الناس الذين صدرت في حقهم أحكام عبر التاريخ، كان يجب إعادة محاكمتهم! لكن الموت جسم كل شيء بالنسبة إلى الحاكم والمحكوم عليه والنسبة إلى شاهدي الزور والقادة المسكرين والحكام والموام، الذين يسمعون طينهم حولهم.

في

لكن بورخيس لم يكن في إمكانه أن يحاكم كل هؤلاء البشر، الذين مروا عبر هذا التاريخ الطويل، فعمره كان قصيراً جداً (حوالي الثمانين سنة فقط) وكما قصر عمره، قصرت قصصه. إلا أنني تمنيت لو أنه حاكم أشخاصاً آخرين. لكن بما أنه قد مات، فقد أتاحت له فرصة حضور محاكمة الأفشين، قائد جيوش المعتصم، الذي قتل فيه أبو تمام:

لقد لبس الأفشين قسطة الوغى
بحسباً بنصصل السيف غير سواكل
وسارت به بين القبائل والقنا
عزائم كانت كالقنا والغبائل
لم تنح لبورخيس طيلة حياته القصيرة أن يعرف شيئاً عن الأفشين القائد العظيم. وما أن سورخيس كان يتم بالعصر العباسي، من خلال ألف ليلة وليلة، وحاكم بعض الأشخاص، فقد جاء به كشاهد بعد وفاته، لحضور محاكمة الأفشين، الذي اتهم بالزندقة. وأثناء المحاكمة، سمع بورخيس أنها غريبة، لم تكن تتطرق له على بال، لأنه نصراني. وهذه التهم موجودة عند كثير من المصنفين، مثل الطبري والسعدي وغيرهما.

ظل بورخيس ينظر أول الأمر، وهو بلباسه الأوروبي الأبيض (ولم تكن معه زوجته الصغيرة) إلى هيئة المحكمة، وكانوا جميعاً بياض سوداء. وبالمناسة، فقد استعاد بصره في الآخرة، بعد أن عمي في الدنيا. ويبدو أن بورخيس لم



ينهم جيداً معنى الزندقة في حياته. بكل تأكيد فإنه يعرف أن كل من خرج على طاعة من له رأي واحد، فهو زنديق. وأن كل من قال هذا شيء لا يقبله العقل، يعتبر زنديقاً. وهذا الأمر موجود في السنة والمهد والعصير وبلاد العرب وأميركا اللاتينية، التي نشأ فيها بورغيس. وكتم شاهد في عمره القصير ذاك العديد من الذين اتهموا بالزندقة في بلدته فعدبوا أو قتلوا! ويبدو أن عينيه عميتا من كثرة البكاء عليهم.

قال له أحد الجالسين بالقرب منه:

- لا تصحب سيد بورغيس. إنها محاكمة عادية وعادلة. وقد تكون شبيهة بما كان يحصل عندكم في أميركا اللاتينية. ولا شك أن الأمور لا تزال كما هي في الدنيا. أليس كذلك يا سيد بورغيس؟!
- لا أدري، لأنني حديث العهد بالمهدة بالوفاته. ثم لي لم أعود بعد على عاداتكم في الأخيرة.
قال رئيس المحكمة:

- تحدث بكل حرية يا سيد بورغيس. إننا نسمع كل شيء هنا. قل كل شيء. إنها الأخيرة لم يعد هنا اليوم بوليس ولا محبرون ولا رؤساء دول كلنا متساوون فقد أردنا أن نسليك، وأن نساعد ذكريات تلك الدنيا التي لا يزال الناس يعتقدون بكل تأكيد أنهم فيها عالقون.

قال بورغيس وهو يسعل: عفوك سيدي الرئيس، هل تعرف اسمي؟

- بطبيعة الحال. الناس كلهم هنا في الأخيرة يعرفون أسماء بعضهم. وعمل سبيل لك، فانا أستطيع أن أقول لك اسم ذلك الرجل بعوارك إنه يزدان من ياذان، وقد قتل في العصر نفسه، بتهمة الزندقة. ولذلك اعتقد، أنه سدل أن يذهب لكي يتصيح فقد علم بالخبر، وجاء لسنعيد ذكريات الماضي، ولكي يعرف كيف كان يحاكم الزندقة أو على الأصح، كيف فرض علينا أن نحاكمهم خوفاً من أن يقتل.

قال بورغيس: لكننا متنا سيدي الرئيس.

- أعرف، أعرف لا تحطبي سيدي الرئيس. فهنا لا يوجد رئيس ولا مروض. لكننا فقط أردنا أن نسليك ولكي نسترخ أخطائنا، يا هاس من حياة سجناء إيه لا يزالون يمشون فيها هناك ويقتلون، ويخرب بعضهم بعضاً. والحقيقة أن من مدت والحق يا هاس، فقد استراح. أظن حلمت يا أبح سورجيس. رغم أنني عشت في العصر العباسي، فإني أعرف ذلك الشخص. اسمه هياضي لاسي. كان أميراً طوراً للحشة.

- إنه من العصر الذي عشت فيه. أعرفه جيداً. لكنه يبدو أنه مهموم.

- ليس مهموماً. ولكنه يفكر في كتابة قصيدة جديدة عن كلابه. وأحياناً يذهب إلى جناح الإيطاليين الذين حاربهم، وشرب معهم كأساً.

قال بورغيس: لم أكن أعرف أنه كان يكتب الشعر في الدنيا.

- في الأخيرة كل شيء ممكن، على كل حال، فالحديث يطول. لكن، نحن لسنا في صدد كل هذا الآن. تمتح الرئيس، والتفت حواله، ولقي الموافقة من الجميع. وقال محمد بن عبد الملك الزيت ملتفتاً إلى أحمد بن أبي داود:

- أذكر باختصار التهم الموجهة إلى الأمين قائد المعتصم. وعلى فكرة، فإنها لا شك يشربان معاً في مكان ما.

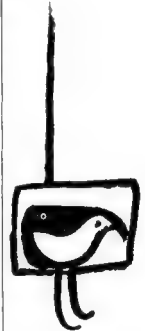
قال أحمد بن أبي داود:

- التهم كثيرة، منها القتل والسبي والتهريب وحرق المزارع إلى آخره. لكننا وثقنا سناً منها وهي لا تزال عموقة عندهم في الدنيا. أرى أن نخلصها للكاتب الكبير بورغيس، الذي جاء من القرن العشرين الميلادي، وطمعية الحال سوف يلتحق به وبنا آخرون، بمن فيهم كاتب هذه القصة. وقال محمد بن عبد الملك الزيت لأحمد بن أبي داود:

- أذكر لنا التهم التي وجهنا للأقشين، حتى لا ننقل على الكاتب الكبير، ربما كان له موعد في مكان آخر.

قال أحمد بن أبي داود:

- حاضر. لقد أصدرنا حكم الإعدام في حق الأقشين. والذين نفلوا فيه حكم الإعدام لا شك أنهم يتجولون في هذا العالم الفسح اللامتاعي.



قال يورخيوس:

- لا شك أنهم في الدرك الأسفل من النار كما قرأت في كتابكم، ولا شك أن الأغلال في أعقابهم وأرجلهم.
ضحك الرئيس وقال لأحد بن أبي داود:
- اقرأ التهم المنسوبة إلى الإفرشين.

قال أحمد:

- نحن في حجة أخوية نؤسبها ضيفنا الحديد في الآخرة. طيب، التهم التي كانت موجهة إلى الإفرشين، كانت سناً. وقد أوردنا أحمد أمين نقلاً عن الطبري والمسعودي وكلهم موجودون هنا.

١ - ضرب رجلين بالسوط حتى عري ظهرهما من اللحم، لأنها انصرفا إلى عبادة الأصنام وأصبح أحدهما إماماً والآخر مؤذناً.

٢ - كان في بيته كتاب مزين بالذهب والجوهر والديباج، فيه كفر بالله. وعدلما رد على هذه التهمة قال أنه ورثه عن أجداده، وانتم بما فيه من أدب، وترك ما فيه من كفر.

٣ - أنهم أيضاً بأنه كان يأكل الحنوفة، ويؤمن أنها أطيب من المذبوحة، وهذا شيء يتناقض مع تعاليم الإسلام

٤ - ونهم بأن أهل مكة كانوا يكتبون إليه باللغة الأثروستية ما تفسره بالعربية: إلى إله الألهة... فإذا أبقى بعد لفرعون، إذ يقول: وأنا ربكم الأعلى؟.

تنتح الرئيس وقال: معاذ الله! أكمل أكمل يا أحمد.

استمر أحمد:

٥ - أما التهمة الخامسة، فإن أنا الإفرشين كتب دات مرة، وقد عثر على ذلك الخطاب الموجه إلى وفوهيارد يقول: إنه ليس من ينصر هذا الدين الأبيض (الجنسية) إلا أنا وأنت وسائلك إلح ومعي الفرسان وأهل النجدة والباس، فإن وسعت إليك لم يبق أحد يجرس إلا ثلاثة العرب والمناذرة والأتراك والعرب ممثلة الكلب، إطرح له كسرة، ثم ارم راسه بالدنوس. وهؤلاء الدباب التي للعنزة، إنما هم أكلة رأس وأولاد الشياطين هم الأتراك. فلما هي سافعة حتى تنفذ سلعهم، ثم يهربون عليهم الخيل فتأني لعل آخرهم.

عاد رجل مكؤوس ماء كان يورعها على الحاضرين. لم يكن يورخيوس يهتم شيئاً عما يدور حوله. إلا أنه قال لأحد: لكن ما هي التهمة التي أدت بالإفرشين إلى الإعدام؟

شرب أحمد جرعة من كأسه ثم قال: كأنك متعجل يا سيد يورخيوس.

٦ - التهمة السادسة، التي أقاضت الكأس، هي كالتالي: لقد اتهم بترك الاحتنان.

وضجت القاعة بالضحك. وضحك يورخيوس كذلك، حتى دمع عيناه، ثم قال لأحد:

- وماذا في ذلك؟ أما أيضاً تركت الاختنان طيلة الثلاثين سنة التي قضيتها هناك. وهل دافع عن نفسه؟

فقال أحمد:

- نعم يا سيد يورخيوس. لقد قال بأنه حاف أن يقطع ذلك من جسده فيموت! وما علم أن في ترك الاختنان الخروج من الإسلام.

قال يورخيوس:

- لقد كانت محاكمة غريبة حقاً في ذلك العصر. وماذا فعلتم به بعد ذلك؟

قال الرئيس:

- لقد حبسوه ومحاو عنه الطعام والشراب إلى أن مات، ثم صلب وأحرق في النار. إسأل الطبري واس الأثير وابن خلدون فهم كلهم موجودون هنا في هذه الآخرة التي هي الأولى.

وقف يورخيوس، وتقدم من هيئة المحكمة وقال:

- يا لكم من أناس طيبن! تعرضوا كيف ترحبون بالأصوات. ولو كنت أعرف منذ زمان أن هذا العالم جميل لا تنحرت. وعلى كل حال فليكن هذه القصة سرية، لأنهم لو علموا هناك بأن هذا العالم جميل لا تنحرتوا حمامياً، إلا أنهم يفعلون ذلك بطريقة أخرى. مساكين!! □

حسن حنفي
مفكر وكاتب من مصر



يفرض

موضوع التنوير نفسه هذه الأيام على الفكر العربي، وربما حنباً إلى الماضي القريب وحسرة عليه، بعد أن سادت السلفية، وعمّ الفكر الديني المحافظ،

وعرب الناس من حاضرهم إلى ماضيهم، يجعلون فيه الموضوع والجزء من ماضي الحاضر، والعجز عن مواجهتها، وربما لغز في إبداعها، واستنفاذاً مسيرة التنوير منذ فجر النهضة العربية الحديثة. فأين الأفغان وأين إسحق وعبدالله النديم في فكرنا الإصلاحي الآن؟ وأين الطهطاري وخير الدين التونسي وأحمد لطفي السيد وطه حسين في فكرنا الليبرالي اليوم؟ وأين شبيل الشميل وفرح أنطون ومقرب صروف في فكرنا العلمي

الراهن؟

ليست المسؤولية على جيلنا وحده، بل هي مسؤولية ظروف سياسية واجتماعية موزعة ممتدة عبر الأجيال التالية، أدت إلى كبت، الإصلاح، وإحساس التنوير وردة الفكر العلمي.

لقد صاغ الأفغان المشروع الإصلاحي: الإسلام في مواجهة الاستعمار في الخارج والقمع في الداخل. وبعد فشل الثورة العربية، التي قامت بناء على تعاليمه في ١٨٨٢، هبط الإصلاح إلى النصف عند محمد عبده، الذي وضع أسلوب الانشائية والضرورات السياسية، وفضل أسلوب التربية والإصلاح في مصرية والحكم بالشرعية. ولما قلت الشهرة الكتابية في تركيا، إعتاد على التوجه الطوائفي وتفتيد السلف، كما بدت في جمعي الاتحاد والترقي والتفتة. هذا الإصلاح إلى النصف مرة أخرى عند رشيد رضا الذي أيد سلفاً. فالعمل يولد ردة الفعل، والتفتيش ينتهي إلى التفتيش، والتطرف يؤدي إلى تطرف مضاد. ثم حلول حسن

حصاد التنوير

من جمال الدين الأفغاني إلى حروب الردة المعاصرة



لبنّا تلميذ رشيد رضا في دار العلوم في ١٩٣٥، إعادة الحياة من جديد إلى الحركة الإصلاحية، بإسلام بسيط في مواجهة الاستعمار في الخارج والقهر في الداخل، كما كان الحال أيام الأفغان، ولكنه استشهد في ١٩٤٩. واصطدم الإخوان مع الثورة، واستشهد عبد القادر عودة في ١٩٥٤.

ثم استشهد سيد قطب في ١٩٦٥. عتُش عروج إسلام جديد من جذران السجون، غاضب ثالث، يريد الانتقام والأخذ بالشار. وما زال القتال موجوداً، الليبرالية مرة قبل ١٩٥٢، والقومية أو النصرانية مرة أخرى بعد ١٩٥٢.

وقد حدث الشيء نفسه، بالنسبة إلى التيار الليبرالي، الذي أسسه رافعة رافع الطيطاي في مصر، وشعر الدين التونسي في تونس، الإسلام المستنير القائم على أفكار الحرية والإخاء والمساواة. دعا إلى النظم البرلمانية والتعددية الحزبية والدستور وحرية الرأي وتعليم البنات أسوة بالبنين. وجد في الشريعة الفرنسية (Le charte) ملجأ، الشريعة الإسلامية، لأنها تقوم على قاعدة التحسين والتضييق العقول أحد أصول المعتزلة الخمسة. ووجد بين الصناعة والعمران. فليكن هذا الوطن مكاناً لسعادتنا جميع، نبته بالحرة والفكر والمصنع

استمر على مبارك في التيار نفسه مزاجياً بين تراث الأنا وتراث الآخر. وأسس دار العلوم، ودار الكتب المصرية، ومدارس رياض الأطفال. وأعاد تخطيط البلاد في الخطوط الفرنسية. وكما استعمل الطيطاي للتراث الرومي كزينة الأنا في مرة الأخر، والآخر في مرة الأنا في «تخليص الإبريز»، الأول مع فعل ذلك أيضاً على مبارك في رواية «علم الدين»، الأول مع فرنسا، والثاني مع انكلترا.

وقد ضام التوازن الدقيق بين الموروث والوفاة عند أحمد لطفي السيد بتأصيله الحرية والديمقراطية كحاجة للمصر عند اليونان، وليس في الإسلام، ثم عند طه حسين، عندما زاد الوفاة على حساب الموروث، في مستقبل الثقافة في مصر، إذ جعل ثقافة مصر جزءاً من الثقافة الغربية، منفصلة عن الثقافة الإسلامية في الشرق، في فارس والهند. فازداد الغروب. ثم حدثت ردة الفعل عند العقاد، بتغليب الموروث على الوفاة والانتصار للثقافة الإسلامية على الثقافة العربية.

ثم تحولت الليبرالية، أخيراً، عند حزب الوفد الجديد إلى عملية صرفة، لا صلة لها بالتراث أو حتى بالجوانب التنويرية فيه، باسم الوحدة الوطنية. وأصبحت أساساً للانفصاح الاقتصادي والنتيجة الغربي والمعاداة للثورات العربية الحديثة. وحدث الشيء نفسه، مرة ثالثة بالنسبة إلى التيار العلمي العلماني، عندما بين شلي الشميل أهمية نظرية التطور عند

داروين، وأخذ التطور منظوراً عاماً للعلوم الإنسانية والاجتماعية. وقد حاول تأصيلها في القرآن الكريم باكتشاف علوم العمران فيه. وكذلك حاول فرح أنطون تأصيل العقلانية العلمية والعلمانية في فلسفة ابن رشد.

ثم أتى سلامة موسى ويقطوب صروف، وانتصرا للثقافة الغربية، دون تأصيل للعلم والعقلانية في التراث القديم. وبدأ ذلك في «هؤلاء علموني» سلامة موسى، ثلاثة وعشرون مفكراً غريباً، باستثناء غلغلي، لا يوجد فيهم مفكر عربي مسلم أو مسيحي واحد علمه شيئاً! وما أكثر نصاري الشام قديماً وحديثاً! حنين بن إسحق، إسحق بن حنين وعيسى بن عدي، ثابت بن قرة، عتي بن يونس، قسطنطين لوقا من القسماة، وشلي الشميل، يقطوب صروف، عمر فارس، جرجي زيدان من الحديثين. ولا يكاد يذكر يقطوب صروف في المكتشف إلا العلم الغربي، الحالة الرائعة للعلم دون أي إشارة إلى مساهمة العلماء العرب.

علا أن مصطفى محمود بعد هزيمة ١٩٦٧ وضرورة العودة إلى الله للنصر، وترويج الساسة لتجميع العلم والإيمان، جاور العلم الإيمان. العلم من العرب، والإيمان منا. ولما كنا نستطيع نقل العلم ولا يستطيع الغرب الملحد نبي الإيمان كانت لنا نقطتان للغرب نقطة واحدة. لنا الدنيا والآخرة، ولغرب الدنيا وحدها. ولم يفرق العالم عن الشيخ الذي تصور أن الله خلق الجنس البشري، كي نأخذ علمه ونحرمه من الإيمان، فصرنا عليه مرتين!

وبالإضافة إلى ظاهرة الكبر، إن النهايات غير البدايات، والتأليه غير المقدمات، هناك أيضاً ظاهرة الردة في الفكر العربي المعاصر. وهي أن يبدأ مفكر في تيار، ثم ينتهي في آخر حياته في تيار آخر، انتقالاً من التقيض إلى التقيض. وعادة ما يكون التيار الذي بدأ فيه هو الوفاة، والتيار الذي انتهى إليه هو الموروث. فإسحاق مطهر، مثلاً، بدأ في التيار العلمي العلماني، وانتسب إلى نظرية التطور وفلسفة الشؤ والارتقاء، مثل شلي الشميل وترجم وأصل الأنواع لداروين. وطبق نظرية التطور على علوم اللغة والأدب. وفي آخر عام له كتب «الإسلام أبداً كتبه من النوبة عما نفي فيه عمره وأفي فيه حياته».

وخالد محمد خالد بدأ إصلاحياً ليبرالياً «من هنا نبدأ»، يؤكد باسم الدين على فصل الدين عن الدولة استئنافاً لما بدله علي عبد الرزاق. واستمرى انتباه الفراء في أوائل الخمسينيات بدفاعه عن حريات الشعب في المؤتمر القومي، وفي الستينيات، دخل في خلاف مع عبد الناصر. واستأنف كتاباته الليبرالية

ينسب إلى علي عبدالرازق أنه أنكر في آخر حياته ما جاء في كتابه الإسلام وأصول الحكم،

ولكي لا نغترى في البحر. والله والحريّة، وهذا أو الطوفان،
«مواظون لا رعاياه»، و«الدعوى رابطة أبداً»، «والدين في خدمة
الشعب»، «إنه الإنسان»، «نحن البشر». وأخيراً كتب «الدين
والدولة» يدعو فيه إلى الدولة الدينية، التي رفضها من قبل،
وبرجال حول الرسول تاركاً العصر، وعائداً إلى الماضي،
وكان المفكر يتبع روح عصره، ليرابية مصر قبل ١٩٥٢، ثم
سلفية مصر منذ هزيمة ١٩٦٧.

ولا يمتنع بما ينقل عن رواد النهضة من ردة في اعتراقاتهم
الخاصة، مثل ما ينسب إلى علي عبد الرزاق، ما قاله في آخر
حياته، وإنكاره ما كتب سلفاً في «الإسلام وأصول الحكم»،
وما ينسب إلى قاسم أمين في إنكاره، ما كتبه في «تحرير المرأة»
والمرأة الجديدة، إنما يوثق بالنصوص المكتوبة لإثبات ظاهرة
«الردة» عندما يكتب المفكر نصاً في أول حياته في تيار فكري،
ثم نصاً ثانياً في أواخر حياته في تيار فكري آخر.

وهناك ظاهرة ثالثة في عصر النهضة العربية، وهي
استحالة الانغلاق في تيار واحد وضرورة الجمع بين تيارين أو
أكثر. فخالد محمد خالد وقاسم أمين وعلي عبد الرزاق
إصلاحيون لبراليون وعبد حسين هيكل في «في منزل
الوحي» و«طه حسين في» وعلي هاشمي السيرة لبرالية
إصلاحية. الفريق الأول يبدأ من الدين إلى الليبرالية،
والفريق الثاني يتوغل الليبرالية في الدين. وزكي نجيب محمود
وفؤاد زكريا لبراليان علميان. لبرالية في المجتمع وعلمية في
النظر إلى الطبيعة. وهناك مفكرون يجمعون بين الإسلام
والقومية، بين التيار الإصلاحي والمفكر القومي، مثل محمد
أحمد خلف الله، محمد حيار. وآخرون يجمعون بين الإسلام
والاشتراكية، مثل طه حسين في «المعذبون في الأرض» وعبد
الرحمن الشرفاوي في «عهد رسول الحرية»، والحسين نكاش
والحسين شهيداً و«أمانة اللغة الأربعة». وهنا يبدو الإصلاح
الديني قاسماً مشتركاً بين معظم المفكرين للمعاصرين والذي يعبر
عن اختيار الأصل، ثم يضاف العصر إليه، سواء كان لبرالياً
أم قوماً أم اشتراكياً.

لذا، كانت هناك تيارات ثلاثة في الفكر العربي المعاصر:
الإصلاح الديني، والليبرالي، والعلمي العلمي. فهناك
احتمالات أربعة للجمع بين تيارين أو ثلاثة في آن واحد:
الإصلاحي والليبرالي وهو الأغلب (الأقناني، محمد عابد،
قاسم أمين، علي عبد الرزاق، طه حسين، هيكل، العقاد)،
والليبرالي العلمي (شبي النخيل، فرح أنطون، يعقوب
صروف، سلامة موسى، زكي نجيب محمود، فؤاد زكريا)،
وإصلاحي علمي وهو الأقل (خطوطي، جوهري، مصطفى

عمود). وقد يكون مشروع «الثراث والتجديد» هو الذي
يجمع بين الإصلاح والليبرالية والعلمية في آن واحد.

وهناك ظاهرة رابعة حدثت النهضة العربية الحديثة، هي
اعتبار الغرب نمطاً للتحديث، الغرب الليبرالي أولاً والعلمي
ثانياً. ومن ثم أصبحت الليبرالية هي القاسم المشترك بين
التيارات الثلاثة: الإصلاحية والليبرالية والعلمية العلمية.
البداية مختلفة: الدين أو السياسة أو العلم، ولكن النهاية
واحدة، الغرب غط لتحديث النظم البرلمانية، التصديدية
الحزبية، حرية الصحافة، الملكية المقيدة، الدستور، تعليم
البنات، العمران. هذه المبادئ المتجذرة التي أدت إلى
انسيان المشروع الليبرالي الحديث ونهوض السلفية المعاصرة
لورائته، تساعدها على ذلك الظروف السياسية التي مرت
بالعالم العربي: هزيمة العربيين في ١٨٨٢، الثورة الكمالية في
تركيا في ١٩٢٣، الصراع بين الإخوان والشيعة في ١٩٥٤،
هزيمة ١٩٦٧.

إن العالم العربي الآن على مفترق الطرق، وعلى مشارف
الانتقال ثقلة نوعية في المستقبل القريب. إن الأمة العربية حبل
بالتوراة، فقد تم الانسحاب منذ هزيمة ١٩٦٧، وحرب أكتوبر
١٩٧٣، والصالح مع إسرائيل في ١٩٧٨، وتدمير العراق في
١٩٩٠، وحصار ليبيا في ١٩٩٢. لا نندى متى يتم الميلاد
الجديد؟ بعد سبعة أشهر أم تسعة؟ وكيف؟ ولادة طبيعية أم
عملية قيصرية؟

إن الطريق الختالية، التي نمر بها الأمة العربية، نجم إعادة
النظر في كل شيء: البدايات والمقدمات والمسلمات
والمقدمات. فلا عذرات، ولا منوعات، ولا عرمات، لقد
اجتهد الرواد الأوائل، كما اجتهد الأواخر. هم رجال ونحن
رجال، نتعلم منهم ولا نفتخر بهم.

الحيف من هذه المراجعات لرواد عصر النهضة العربي
الأول، المساعدة على الميلاد الجديد نهضة عربية ثانية، لا
نحن فيها إلى الضج القديم، الذي تحول إلى غسق وظلام،
بول يتوغل فيها إلى فجر جديد، يتحول إلى إشراق وإصباح.
وذلك يتطلب إعادة النظر في الموقف الحضاري العربي، وفي
الحالة الراهنة للأيديولوجية العربية المعاصرة، وفي وضع
العرب في نظام العالم الجديد، الذي ما زال يشكل حولنا،
وربما بلوتنا.

تأتي هذه السلسلة من المراجعات لعصر التنوير العربي قراءة
للشخص في ماضيها القريب، وسبراً لظهور وعيها التاريخي،
فالحاضر ما هو إلا تراكم للماضي في الواقع والشعور. على
معرفة النفس في ماضيها القريب تكون الخطوة الأولى لرؤية
معالم مستقبلها القريب. تلك مسؤولية الجيل الحالي، الذي
يحاول أن يعرف في أي مرحلة من التاريخ هو يعيش. □

شوقي بغدادى
شاعر من سورية



■ كل صباح

قرب الأموي،

وعند الدرج الصاعد نحو الباب الشرقي

يناديني كرمي مهجور

يجهد أن يستدرجني

أمضي لشؤوني

ليس لدي الوقت الكافي

أعرف ذاك الصوت

يحيني مكسور الحاطر

ثم يودعني

أترك جزءاً من قلبي في «التوفرة»^(١) وأمضي

الست رقية^(٢) تطلبن

لا بأس

سأترك جزءاً آخر قرب ضريح البست

وأمضي لشؤوني

أسرع أكثر قبل نفاذ الوقت

سأرجع يوماً كي أتفهل

قيام الموتى

من تحت الأحجار

وأفسر ما قالته الأحجار الأرامية
تحت جدار الطين

عندئذٍ يجبرني ركنٌ آخرٌ من قلبي
لكني مسكونٌ باللهفة والسرعة
والسبب المجنون

أركضُ تحت «السياسة»
فيهبط من أعلى عرسٍ شاميٍّ
وخصامٌ يوميٍّ
ومسراتٌ لا يُبهرها أحدٌ
إلا من دق الباب
وسلمٌ عند العتبات

هل أدخل؟

.. أهلاً.. أهلاً..

يذوب الصوتُ دلالاً للأثني المتوارية
أرى كفاً من زهر التاريخ تخاطيني
لكنّ الكلمات..

لا أنهم ما تمنّيه أناملها
لكني أوْشك أن أخطئ
فإذا بالوقت يجادلني
لا بد إذا

من تفتيت الباقي من قلبي
كي أمضي لشؤوني

ماذا تختار عيوني

يا صبحان الله!

«الشمس الأولى تصبغ أعمدة المعبد

عند «المسكية» باليابونج وعصير الرمان

والصوت المكتوم الآتي
من خلف ظلال السوي
يُجمَع ضجّته الكبرى
كي يطلّتها في كلّ مكان

«عز الدين» الحلاق يقول نعيماً للجيران
و«رشيد» القوال المشغول طوال الوقت
يفوح بهتال القلندر الساخنة
ولا تلهيه يداه الدائيتان عن الترحيب
وتصليح الصحن المتهالك للجوعان
و«أبو مروان» كعادته

يُقبل كالطيف بلا صوت..

يستقرّ للباب الموصد قبل الكلّ
ليكتشف عن وجه المكان

لا أقبُ على أحد

ينفث قلبي مثل هشيم مطحون
فأرش الأبواب المغلقة
كأنني في نومي
أتناثر تحت رهام أسوار
أذكر

كان السوق خفيفاً
والأشباح تنوس هناك بعيداً
والتاريخ يعيد صياغتها بشراً
ويشدّ ردائي كي أقهل

ثم أعيد - كما صنع - صياغة كاسي المشوخة
لكني لم أتعلم أن أشرب إلا فيها

لم أتنبأ أبداً
لديب الشرخ بطيئاً
خلف زجاج الروح
ولم أعرف ماء أصفى كي أرميها
منذ قرونٍ وأنا أذوق طعم قذاها

أصنعُ عاداتي معها
وأعمقُ في الأنفاق مجاريها
أذكر

كان الظل شيفاً
والميدان نظيفاً

يسمح لي أن أسترخي لدقائق
أستريح فيها الأشياء الصغرى المفقودة
أتحلّل ألي كنت أحبّ هنا امرأة

ما زالت موجودة

أنتظرُ بريق ملامحتها

تكشف وتُغطي

وهي تُورّي عن جنتها الموعودة





فأركضُ أركضُ قبل نفاذِ الوقتِ
وأخبطُ كالأعمى
أمسكُ بالبابِ أدقُّ عليه
فيهربُ مني البوابُ
استلمُ المحرابَ أصلي
فبردَ صلاتي للمحاربِ
أبحثُ في النقشِ عن الأساءِ
فيسقطُ مني الأصحابُ
أحفرُ في الأرضِ، وأردمها
أنا أم زمني الكذابُ
أم أن قبوري قد سُلِّيتْ
ومضتْ ببقيةِ الأسلابِ

أتذكرُ أن الوقتَ يمرُّ سريعاً

أركضُ أسرعُ قبل هبوطِ الليلِ
تطلبُ الشمسُ أطراً
أصطدمُ بأشخاص لا أعرفهم في العتمةِ
أضي معتلاً
وأنا ألتقطُ شتائمهم
وأداريم مذعوراً

نمكُ بي الذكرى

توقفي للوانٍ

لكني أمضي

عجلانُ أمرُ على التفاحِ

وأدعه فوق الأرضِ .

ترتفعُ الشمسُ

وتنتفضُ الأسواقُ

فتأخذني الحمى

يشتعَلُ الوقتُ

أهدأُ في البردِ
وأسكنُ في الليلِ الساجي
أستلقي فوق العشبِ
فيذهبُ بي طوفٌ يترنحُ فوق الأمواجِ
وأرى نوراً يتوهجُ في أهلِ القلعةِ
فأعوذُ إليه
فأبصرُ راياتٍ تسطعُ في الأفقِ الوهاجِ

لَكَأني أعرجُ نحو جذوري

أقرأ كلَّ رموزي

ثم أعودُ بريئاً من خوئي

مغتسلاً من تعبي

لألوانِ إسرائي

وأزبنُ معراجي

فيخفي الليلُ

وغنلُ الضفَّةِ بالأهلِ

فتفتتحُ الأبوابُ

ويطُحُ حراسُ القلعةِ لعنايقهمُ

من فوق الأبراجِ

يا ليلُ دمشقِ

يا ليلُ الأصواتِ المبهمةِ تبوحُ

يا ليلُ المعطرِ المدفونِ بفوحِ

يا ليلُ قيامِ الموتى من تحت الأحجارِ

ماذا يحدثُ عند أذانِ الفجرِ

وأيُن توارِي الأرضُ خوارقها

في كلِّ نهارٍ □



منذ

حوالي نصف قرن، وأنا أصغي إلى جبرا
- إبراهيم جبرا، وأتعلم منه، وأزهو
بذلك، ولا أزال، حتى بعد أن رحل إلى
عالمه الآخر، وهو أصلي، برسالة قبل
رحيله بأسبوع، ولا أقول «ودعني»، لأنه كان يأمل أن تلتني،
وهو عدّه أن يتبع «شارع الأميرات» بكتاب أو أكثر، يمكن أن
يكنّا نجوب - شارع المنصور ببغداد في «البحث عن وليد
مسحور» وفي «البحث عن معنى» وهو عنوان أول كتيبي
القدية، وكان قد يارك في هذا العنوان يوم سأله رأيه، فقال
محرصاً وفاعلاً... ماذا تفعل سوى البحث عن معنى؟،
يؤكد: ليس «المعنى»، لأنه لو كان هو «المعنى» دون سواه في
الضيق أو الضلال في، إذا لتوقف البحث، وتوقف النشاط
الفكري، تقدأ، وإبداعاً.



«زوادة» جبرا إبراهيم جبرا الثقافية

نصف قرن

عبد الواحد نؤلوة
كاتب وناقد من العراق



وإذا أُرئت أن تعبد، عليك أن تُثبتي من أشكال كتاباتي المختلفة.

هذا ما قاله جبرا، قبل حوالي عشر سنوات في إحدى المقابلات الصحفية. وأحسب أن للمنة صورة جبرا، بعد غيابه الجسدي وخلوه الروحي وبقائه الثقافي مسألة ستشغل أصحاب النقد لأزمنة طويلة قائمة. لا يكاد يمر يوم (منذ رحيله في ١٢/١٢/١٩٩٤ بخيانة من قلبه وهو في سيارة «بيطري» بها نجله سفير إلى المستشفى، في شوارع بغداد الحزينة) أقول لا يكاد يمر يوم إلا وتجد في هذه الصحيفة، أو تلك المجلة، أو ذلك الخبر في إذاعة هنا أو هناك، خبراً، حديثاً، مقالة، مشروع تكريم. جميعها تطغى بحب هذا الرجل. ومن أساءه لا تعرف من أين أنت، وكيف تألق لها أن تتواصل مع هذا الروح. لقد تعرفنا قراءة للمبني في أصحاب الصولجان؛ ونحن نعرف، وأصحاب الصولجان يعرفون أن هذا التزيق اللغضي زيف وكذب. ولكن شعوراً غيبياً كان يتحرك في ذهني، يلحف في السؤال. كم من هذا الإصجاب صادق؟ كم من تعلق؟ كم من مشوب بمصلحة؟ وتردد صدق السؤال في الذهن، ولا جواب! ألا تزال الدنيا بخير؟ ألا يزال في الدنيا صادقون؟ إذا أحبوا قالوا نحب؟ وإذا أعجبوا قالوا أعجبنا؟

زودة المقدسي

بل، كل ما تقرا يمرّ عن عتبة صداقة هذا الرجل، الذي كان، والكائن بدأ في قلوب جميع الشعراء والفنانين وأصحاب الكلمة الشريفة، من أبناء هذا الجبل، الذي نتج عن المعرفة في أواسط هذا القرن. وهي عبة صادقة، لأن الرجل كان صادقاً مع الجميع. هل يبدو هذا الكلام بدهشة شديدة؟

جلستُ إلى قلمي المعلم يوم جامنا إلى بغداد عاطفاً حالة مقدسية. وكنت في سني الجامعة الأولى، بين ستة وثلاثين من شباب دون العشرين من العمر. لست أدري لماذا كنت أقتبل وجهه يشبه وجه المسيح: إيتسامة لا تخفي صحابة حزن، لأنه كان يحمل صليباً مقدسياً من نوع جديد، غرّبه مراحل التصليب بعد سقوط القدس، وضياع بيت لحم.. وبيت الحبره البيومي الذي كان كفافه؟ حله إلينا عابراً رمال تلك الصحراء القاسية بين «أبو الشامات» وبغداد بسيارات ذلك الزمان «قاطعة الصحراء» بساعات طويلة متطلوة.

في دروسه بدأنا نتخلص من عقدة الحواجب، التي يملها أساتذتنا الإنكليز من غلغلت جيش الامبراطورية التي بدأت تغرب شمسها بعد الحرب الكونية الثانية. راح «المعلم» يحدّثنا عن مذهب في الشعر والفن والتقدم، لم نسمع بها من «الحواجبات». راح يقرأ لنا من شعره «الحزب»، للمعلم بمذاق «الريالية»، وبمذاق «إيات» أخرى لم يكن لنا بها من علم. صرنا لا نكتفي بساعات المحاضرات الرسمية، بل تتبعه في الأروقة والممرات، وفي «التدري». وقد نغمر بعضنا، تبعه إلى منزل السيدة أمل، في شارع الرشيد في قلب بغداد، ذلك «الشارع الضيق» الذي يكثر فيه «الصادون» من شئ المشارب.

وكان أغلب الصيادين من شباب الشعراء والرسامين وأصحاب القصة والرواية. جميعهم يتبعونه ليتعلموا منه، كما يتبع الحواريون المعلم. هكذا بقي جبرا طوال نصف قرن، معلماً، وعادياً، وعزماً على التعلم. لم تستطع أهواء السياسة أن تعصف بسفينته، لأنه كان يعرف كيف يمسك بصخور الضائق وغذاء السريرات. لم يؤذ أحدًا من يقدر على إيدائه، ولم يهتجر أحدًا من الملتصقين بجبال أصواتهم، وسلاسة مذايعهم، التي هي «أسباب جلب الدنيا إلى الرؤساء». لذلك أحبهم الجميع.

من الإصغاء

في دروسه بدأنا نتخلص من - عقدة «الخوaja»

أستاذ! كان الرجل واسع المعرفة في شؤون الأدب والفن والتدقيق والثقافة العربية والأجنبية، ويعطيك من نفسه قبل أن تطلب. يفعل ذلك بتواضع عجيبة، ولكنه تواضع صادق. ونحن شباب، كنا نريد أن نتعلم، ونسمع من يريد تعليمنا، وهو صادق في مسعاه. لا يتعالى علينا، ولا يُشعروننا بالإحباط. ولما جئنا هذا المقدسي يعمل «زوائد ثقافية» من كمبريدج، ويتكلم لغتنا، أحسننا بالفرق. صار يجلنا عن «مذاهب الرسم» الحديث ومذاهب النقد. وشجعتني بشكل خاص - لا أدري لماذا - على الاستماع إلى «موتسارت». وكانت قطعة موسيقية ليلية قصيرة، فاتحة عشق لكل ما هو سمفوني.

وبقي هذا المثلق معي، ومع كثير من زملائي، عن لم يكونوا يعانون من «ضيق ذات اليد»، لأن أيديهم كانت «متصلة» إلى شراء الأسطوانات، وبعضهم كان ينهم بحضور حفلات سمفونية، ليلة كانت تقيمه فرق أجنبية قليلة تزور بغداد.

في الرسم، كان جبراً يشجع كل من أمسك بالفرشاة والالوان، معلماً موهباً. كان يخاصر عن الرسم وعن الموسيقى. كيف أتسى الساعة العاشرة من يوم الخميس، في «القاعة»، في «العالية»؛ تلك الساعات المخصصة لحاضرة عامة لجميع طلبة الكلية. ساعة لا دروس فيها، مخصصة لأثر من خارج البلاد، لموظف كبير في وزارة الخارجية، غير بلغة الشعي كذلك، لاستاذ في علم جغرافية أجنبية. إننا، كإنساننا جبراً يعرض شرائحه وصوراً بواسطة «المانوس السحري»، ويشرح ويقرأ ويعلق على كل صورة.

وفي «مقهى البرازيلية»، كان «المتدري الأدنى» لا يكلف أكثر من ثمن فنجان القهوة (ولم يكن الثمن في وسع كثيرين). هنا كنت ترى شعراء الحركة الجديدة: بلند - البائي - السياب - شاذل - وحسن مردان طبعاً، الذي لا أحسب أنه دفع درهماً من جيبه ولو لمرة واحدة. هنا، كانت الأحاديث تدور حول حرية الكاتب، حرية القول، التجديد، للتحديث، التراث، للماصرة، للتفرع على القوالب الجديدة، «وصولاً إلى الوجودية». لست أدري كم من هذا كان موضع استعجاب الحاضرين، لكنها البدور في موسم المحصورة، الذي كانه العراق في الخمسينات.

التعلق بالجنود

بدأ جبرا ينقل لنا ثقافة جناها في كمبريدج، وغذاء بقراءاته

الكثيرة، فأصابنا بعض عدوها. بدأ يترجم نفسه. فقد كتب العام ١٩٤٦ رواية بالإنكليزية، ثم ترجمها بالعربية، وهو لما يزل طالباً في هارفرد العام ١٩٥٣، ألا يبعث على التساؤل أن رجلاً كتب رواية بالإنكليزية، بلغها إلى العربية بعد ذلك بسبع سنوات، وهو في عيط غير عربي؟ ألا يجعلنا ذلك نطمئن أن الرجل شديد التعلق بالجنود، ويريد أن ينقل إلى أبناء لغته شيئاً لا يريد أن يبقى حبيس لغة ليست في متناول الكثيرين؟ هذه البداية، أخرجت «صراخ» في ليل طويل، بالعربية العام ١٩٥٥ في بغداد، وتبع ذلك «عليه» ونقل ثقافي، بالغ الأهمية، في ترجمة فصلين من كتاب (جيس فرسزر) «الغصن الذهبي». ويعرف كل معني بحركة الشعر الحديث، كم أجاد شعراء الخمسينات من الأسطورة والرمز في المهام المشرقي الأول: تموز وعشتار والدعاء التي أنبتت «الزهور» في الصخر، كما صورها السياب، أول من أجاد من تلك الترجمة بشكل واضح. وفي العام ١٩٥٩، بعد مرور سنتين على ترجمة «تموز وأوديس»، أصدر جبراً مجموعة من الشعر الحر بعنوان «تموز في المدينة». هنا توضع رموز الأسطورة موضع التنفيذ: تموز يموت لتنبئ الحياة في المدينة. والمدينة العبرية الجديدة، يضيئها الجديدة، هي رمز الحياة التي تنهض من الموت. هذا هو الموضوع الكبير الذي كان يشغل ذهن جبراً على امتداد عصره الفني: المدينة العربية والموضوع الكبير: التجديد، تجديد الحياة بالاقتران مع التراث، فالتراث ليس رمال الموت، لأنه يبعث الحياة.

كانت بدايات جبراً، حتى قبل سنوات كمبريدج، شغفاً بالرومانسية: كما يعلها شعراء الإنكليزية الستة الكبار: بلش والخمسة الاخفون. كان هو الذي اقترح تسمية «الرومانسية» العام ١٩٤٦ بدلاً من «الرومانتيكية» أو «الرومنطيقية». وفي هذه الأيام، نسمع من يقول «الرومنسية» وترجمة جبراً هي الألف، لأنه أدخل مياه النسبة العربية على الاسم الأعجمي «رومانس» جبراً على عافة العرب: روم - رومي، فارس - فارسي، هند - هندي إلخ. ولا داعي للنسبة مرتين: كما في قولهم «درومان» ثم «وثيك» ثم «دي»، ومنها «كلاسي» وليس «كلاسيكي». تعلمنا هذا من جبراً العام ١٩٤٩ وراحنا نستعمل الكلمتين. ولكن الخطأ الشائع مثل المرض المزمن، ليس من السهل الشفاء منه. في كتابه التقليد الأول «الحرية والظروفان» (١٩٦٠) يشرح لنا ما هي الرومانسية، ولكنك تجد الكلمة الخطأ لا تزال شائعة. ومثل ذلك ترجمة «الشعر الحر». أحسب أن «الشعر الحر والنقد الحاطي» أكثر الصائري في أفعال جبراً، التي تصنف بمرجحة من «الصفاء الطيف» - هل يصح هذا القول؟ - لأن «النقد الحاطي» أشاع التسمية الخطأ. فالشعر الحر، كما تعلمت من أساتذتي، منذ نصف قرن، ويقت أرثو

ذلك، حتى كتابه القتي - التاريخي - التراثي الذي اشترك فيه مع المهتمين للتراث العراقي الدكتور إسحاق فحني: «بغداد بين الأمس واليوم» (١٩٨٧). ثمة من كان يجب أن يرى جيرا «الحداثي» مهتماً بشعراء المقلات، ويشعر وليده على الخصوص. ليتني أعرف لماذا وليده بالضبط! وفي عدد من مسيراتهم الأعلام التي طلب إليه إعدادها، عن المساجد القديمة في العراق، كنت أجد لديه مجموعة من الكتب الصغرى حول تاريخ ما أحمله التاريخ، اصطفاها من مكتبة الأوقاف ببغداد، أو من مصادر أجعلها. المروعة، التوثيق، التاريخ قبل التعبير عن جمالية البناء أو جمالية الفكر. وفي رواياته، وأشعاره الحرة، ودراسته القديمة، نجد كثيراً من الإشارة أو التضمن لشعراء ولدينا وفلاسفة، لا يقع معظمهم في المحصلة الثقافية لأغلب الفراء، خاصتهم والكافة.

المعطف!

وفي العام ١٩٧٦ دعت جامعة كاليفورنيا «بركلي» أستاذاً زائراً يخاص في الأدب العربي الحديث. أوفدته وأم مدير إلى مطار بغداد في ذلك اليوم الشتائي من كانون الثاني. . . وإذا كان يتم بالتزول إلى قاعة المسافرين، تذكر أنه نسي المعطف وهو ذاهب إلى بلع فيه من البرد أكثر مما في أيام بغداد الغليظة التربة. وكنت أرتلي معطفاً من الصوف، وحسني قبل أيام من بريطانيا. قلت: لا عليك. هذا معطفي جديد، عذره منك، فأيام البرد عندنا لا تدعو إليه، ولا سيما أنك ستعبر المحيط. فأني، على الرغم من إصراري. قلت: يا رجل،

طوال نصف قرن، «ولا من سمع ولا من درى»، هو الكلام المشحون بروح الشعر مع خلوه من الوزن والقافية. بدأه «ولت ولت» الأسيركي يوم نشر «أوراق العشب» العام ١٩٥٥، إلى آخر الحكاية. ولكنك لا تزال تجد اليوم من يخلط بين شعر التفعيلة، والشعر الحر، وقصيدة النثر، ولا حول ولا... .

خطري، في أواسط الستينات، رأي، ازدت إيماناً به مع مرور السنين. وبلغني بعد ذلك بكثير، أن في نصف الكرة الغربي، من يشاركني ذلك الرأي. بدأت أرى في أحاديث الرجل - وكان لافاناً يوماً تقريباً، فين داري وداره «فخشة» أو التان - أن في آرائه الثقافية شيئاً من «اليوت» إلى جانب الأشياء الرومانسية. معروف عن اليوت أنه يأخذ على شعراء الرومانسية أنهم «لا يعرفون الكثير»، على ما لديهم من موهبة الحلم وقدرات الخيال. ومعروف عن اليوت أنه يصر على العودة إلى الجذور، ويريد من «السترات» أن يكون دعيماً للموهبة الفردية، وهو في ذلك، يتزود بمعرفة بالشعر، من هومروس حتى المصارعين، ويصلد من اللغات الأوروبية، وهي سبع لغات في قصيدته الكبرى «الأرض الباب». لقد درس «اليوت» اللغة السنسكريتية، لأنها أصل اللغات الهندو - أوروبية وأولى فلسفات العالم، ومن هنا كانت لفرة المتشعب وراء «صعوبة» شعر اليوت. «صعوبة» كاد يصح دائماً العودة إلى الجذور، ومن هنا عودته إلى «الأساطير الشرقية» في العالم القديم: سومر وبابل، ومن هنا نشأة «الشعر التمزوي» في أواخر الخمسينات وطوال عقد الستينات. وشكل ذلك ترجمة وما قبل الفلسفة، ووافق الضء «ديرج بابل» بعد

صدر حديثاً

القرية القرية
الأرض الأرض
وانتجار رائد
الفضاء
معفر القذافي



أنت على سفر! قال: سأستري معطفاً حال وصولي. فأردفت: ولكنك محتاج إليه في العودة إلى الدار. أجاب: يا رجل، لن أحتاج إليه، فرحلة عودي إلى الدار لا تزيد على ربع ساعة بالسيارة. وفضل الرجل أن يطير يوماً وليلة بلا معطف، على أن يتركني أعود إلى داري يلوأ.

ولي «بركلي» قلته الأستاذ الأمريكي المسؤول عن القسم، بعبارة مختصرة: أقدم لكم استاذاً، نجهنن خلاصة سيرته ومشوراته في الأوراق أمامكم. نحن أمام واستاذة يعرف الكثير الكثير. فلنستمع إليه، ولنتعلم منه.

في هذه الشهادة تؤكد لما خطر لي قبل ذلك بعشر سنوات. وهل الرغم مما أعرفه، وعرفه غيري، من سعة معارف جبراً في الثقافة والفنون، كان التواضع صفة ملازمة له. كان آخر ما طلب مني في المطار أن أتابع كتابه وقلمه أكسله، وأن أدفع نسخة المطبعة الأخيرة، ولي مطلق الحرية أن أخبر ما أريد من ترجمته! كيف لي أن أفعل هذا؟ وتابعت الكتاب في مراسله الأخيرة، وأدخلت الحرية في تفسير كلمة «الدوغيانية» إلى «المذهبية الشديدة»، ولم يعترض الأستاذ على تعليقه في الترجمة لما أعبره بذلك. وأملت تواضعه العلمي وإصنافه إلى آراء الآخرين كثيرة جداً. هل أذكر واحدة منها؟ يوم كان يكتبني وعالم بلا عرافة، بالاشتراك مع الدكتور عبدالرحمن منيف، كان متشياً بالتجربة بشكل خاص. وكان يسألني دائماً: ما رأيك؟ هل تعرف من فعل ذلك في الفرنسية؟ قلت لا

أعرف. ولكن أعرف أن شكسبير اشترك مع غيره في «توليف» بعض المسرحيات، وأقلق راحة الباحثين في محاولة التعرف بيد شكسبير من يد غيره. أتريد أنت والدكتور منيف (ذلك الرجل المسالم) أن نقضاً مضاعف القراءه؟ وكان يضحك دائماً. أخذ هذه صفحات كتبها. إقرأها، قبل أن أعطيها للدكتور منيف، وقبل لي كيف تصور أن تكون التكملة؟ وكان هذا الاختبار صعباً. ولكنني كنت أجد متعة بالغة في تلك «اللعبة». وكان داري يقع بين دار جبراً ودار الدكتور منيف. فكان لا بد من المرور بي في الغالب. وتواصلت العملية، واختلطت الأوراق، وظهرت الرواية، ولا أدري كم من القراء حاول التعرف بهذه اليد أو تلك. ولا أدري كذلك كم من كبار الأدباء بعرض ما يكتب على تعليقه له، كما كان يفعل جبراً.

قضيت صيف ١٩٦٦ في أكسفورد في جمع معلومات لأطروحة الدكتوراه. وكنت على اتصال دائم بأستاذي بالطبع، فأخبرني عن صدور «صليدون» فهرست إلى الحصول على نسخي وقراءتها غير مرة، وحاضرت عنها بالإنكليزية في عدة مناسبات أمام جمهور جامعي. وأثناء انتظار موعد يوم مناقشة أطروحتي، لم أجد أفضل من كتابة بحث بالعربية عن تلك الرواية. وسألك: أين أنشره؟ فقال: مجلة «الأدب» البيروتية. فأرسلت المقالة، ونشرها «الأدب» حال وصولها في عدد نيسان/أبريل ١٩٦٦. ولما عدت إلى الوطن، بعد ذلك بثلاثة أشهر، لإجادة/الرجل يستقبلي بعدد المجلة مع كثير من الأطباء عملاً وأشغال تواضعي. وأحسب أن تلك المقالة كانت أول ما كتب عن الرواية، وأنا سعيد بهذا الظن.

وفي بريطانيا، استمرت «صليدون» اهتماماً خاصاً، دفع دار نشر فرنسية وأخرى ألمانية أن تطلبها ترجمتها. ووافق الرجل، ودفعوا له «المكافأة» مقدماً. كما يفعل بعض من نعرف من الناشئين! وطال الانتظار، ولم تصدر الترجمتان. وعلمنا بعد ذلك - رعباً، وبعض الظن إثم - أن أعداء الأسم، أصدقاء اليوم، قد تدخلوا لمنع نشر الترجمة بلغتين أوروبيتين مهمتين، وحتى دار النشر البريطانية (هاينمان)، لم تتحرك لإصدار طبعة ثانية، لسبب لا يعلمه سوى ربي. ولكن الحال تغيرت في السنوات الأخيرة، إذ صدرت ترجمة «صليدون» بغير لغة أوروبية، كما صدرت ترجمت عدد من روايات جبراً بعدد من اللغات الأوروبية الحديثة. ويجب أن نعلم أن الرجل دأب يطلبه من أحد أنه أن يترجم رواياته بلغة أجنبية، بل كان والآخرين يطلبون. وهو لم يفعل ما فعل «بعضهم» إذ يعلن عن نفسه أنه «أنجز رواية جديدة، وترجمها بالفرنسية بنفسه». والسبب بسيط، هل الرغم من أن الرجل تشرب الأدب الإنكليزي والثقافة الأوروبية، لكنه لم يكن مهووساً

بمقدرة الحواجا □





صلاح حسن شاعر من العراق

■ يحمل الآخر الذي ليس أنا هو، يحمل
مخطوطاته،

إسطرلابه. يحمل أطهاره، بوصلته. يحمل،
حافياً، سيفه

ويعر بأهراءاتنا، فارساً غريباً
كثيراً
عليّ كلام طويل الأمد.

□

□ وحنني: ستكذّب في الطرقات

□ بسر بن أرسطاه: سينهك الغبار ولن تجد
الوردة.

□ مسلم بن عقبة: أنت حطامٌ ميتافيزيقي.

□ الحصين بن غير: تلمس الظلام، هل تستطيع
عدّ الضحايا؟
أنا أكره أعيادكم.

□

الرؤيا فبح

على العنكبوت أن يحرس الذهب

لأن الزلزال يقف على الشرفة

ووراء الوردة يقبع حفار القبور

يا ميثم التمار

يا عمرو بن الحمق

يا رشيد المجري

نحن الرجال الوحيدون،

وبمراكب رخوة نطوف العالم

الحرية تجعلنا متشابين

ولنا فمٌ واحدٌ هو المادخنة.

□

هكذا تظهر بطولة الضحية

من منكم خاسر بعهده؟



خارج ببوصلة عاطلة

سيأتي التقني، يلقي عليكم التحية
ثم يقول: يا حُرسي إضرِبْ عِقه.

□

لماذا لا تصفون لابن مرجانة؟

إنه شخص فاقد للدوافع

وسعاده هي الرغبة في قهر صحتنا

لأنه يرى أن الصحة مرض مقهور،

والألم فن الاحساس،

لماذا لا تصفون؟

□

يحمل الآخر الذي ليس أنا هو، أكفانه

وربطاته الشخصية وقمصاً اشتراه

من عيان قبل ولادة ابنه الرابع

يحمل حافياً موته، ويعر بأهراءاتنا

فارساً غريباً كثيراً

إنه يخطئ لجرمة

في هذا النص.

□

أعددت هذا النهار لكم

أنا،

أو الآخر الذي ليس أنا

لتحتفلوا بال مساء الأخير لموتي

كونوا شاهدين على أن هذي المقبرة

سزحف إلى أسناتنا

وهأنذا أول الخارجين باسمه

فاحفظوا أسماءكم

وهبّل الذي في الحديقة

سيبقى في الحديقة. □



أذكر

في أواخر الستينات، وكنت في بدايات سن المراهقة والوعي السياسي، أي طرحت سؤالاً على أحد أصدقاء أبي، وكان هذا الرجل قتيهاً ووعياً يتحدث دائماً عن

الدين والسياسة:

- يا عم، قل لي من فضلك، إذا كان الإسلام هو دين الله، والمسلمون هم الأول برجة الباري عز وجل، طيب لماذا هكذا نحن العرب متخلفون وضعفاء أمام اليهود والغرب؟ وكان جواب الرجل بسيطاً وصادقاً يعبر بجلاء عن بقايا العقيلة والمثابرة السائلة:

- اسمع يا بني، أذكر الله سبحانه وتعالى، منح كل سنة موهبة: اليهود وهبهم المال، والتصارى الهيم، أما نحن فقد وهبنا الإيمان. لهذا يا بني هم غم المال والدنيا، أما نحن فلنا الله والأخرة. - أجلسنا بانتظارنا لو تمسكنا فعلاً بديننا وتبيلنا الدنيا.

الانسان العربي وهويته الحضارية الممزقة

تحت

سليم مطر كامل
كاتب وروائي من العراق

أما أنا، فلأني أعشق الدنيا، وقد أفضيت سنوات طفولتي بالحرمان والخوف والإذلال، فإني نبذت الدين بكل عقوان النساب واهتجت بكل روجي إلى الدنيا، إلى أوروبا والغرب حيث المال والعلم وملتذات الحياة.

حصل هذا في أوائل السبعينات، وكانت بغداد ومدن العراق وجميع المدن العربية تغلي بالتيارات الثورية القومية والمركبة مع بقايا الليبرالية القديمة. الجميع، وحتى البسطاء من أبناء الشعب، كانوا يشدقون بالتقدمية والاشتراكية والماركسية والرجوعية والإخاد، وكان شعار المهيم بين المثقفين: «إنظر إلى وراثك بغضب» وهذا يعني بكل بساطة نبد كل ما هو ماضٍ والاتجاه نحو المستقبل كالخصان الجامح.

باسم الثورة والتقدم رحنا نسخر ونحتقر كل ما له علاقة بماضينا وعاداتنا وراثت شعبنا. صحيح أننا كنا نفطي كل هذا بمفولات قومية وطنية نفتخر بالأمة العربية ونمجد الطليقات الكلدانية، ولكن في تفاصيل الفكر والنظر كنا نحترق رجعيًا وظلانيًا كل ما له علاقة بالدين والتقاليد الشعبية والترات الوطني والقومي.

باسم الحرف من الطائفية والرجعية تمجنا كل ما له علاقة بالممارسات والتقاليد الدينية. صار واحدنا لكي يبين تقدميته ونحضره يبدأ بالسخرية من الدين، والرجعية طبعاً. تشدق بمفولات الماركس وغوركي ولينين، وإذا كانوا واجهنا متحمسين وجوباً ويمتدح السياسة كما يدعي فعليه يتكلم ويهتف ومباركنا. باسم الخوف من العنصرية شرعنا باحتقار كل تقاليد وتراث أهاليا ويصقنا على مفاهيمهم التي يؤمنون بها منذ آلاف الأعوام. صرنا نفضح حق من أسبائنا من ثيابنا من لمجنتنا من ساكنا. حتى الحصور كنا نحسبها ليس لأهنا من تقليد مجتمعتنا، بل لأهنا رمز للتصرد على الدين وتقليد للتخضر الغربي. رحنا نفتخر باستعانة لموارث وتوهون، وحفظ أكبر عدد من الأسماء الأجنبية ابتداءً من بيكاسو ودالي

وشولوخوف، حتى كاسترو وغيفارا وماونسي تونغ نسخر من أمهاتنا عندما نراهن يلطمن أو يبيكن على مقتل الحسين. بل إننا كنا نأسف لوجود الجوامع والعتبات المقدسة ونتمنى لو يأتي اليوم التي سنحوها إلى جامعات ومستشفيات للطفلة والشباب. وصل بنا الأمر أننا في العام ١٩٧٧ صفتنا للحكومة والتقدمية! وهي تقرب سطاتها «الاشتراكية»! تجمعات العتائر «الرجعية»! في ذكرى عاشوراء.

تحت الأقدام



رواية «المسخ» المعروفة لكناكنا نتحدث عن ذلك الإنسان البائس الذي يستيقظ يوماً ليجد نفسه قد تحول إلى صرصار. وينتهي مصيره بسحقه تحت الإقدام. يمكننا دون مغالاة كثيرة، مقارنة حال الإنسان العربي، وعموم العالم الثالث، مع حال ذلك المسخ.

معظم الطروحات التي تناقش أسباب بروز الحالة الدينية والنظرة السامية تؤكد على المعامل الاقتصادي وانتشار الفقر وغياب الديمقراطية، وأن المسؤول عن هذه الحالة هي الحكومات وحدها. لا أحد يختلف على دور الحكومات الأساسي في انحطاطنا إلى هذا الخراب، لكن هذا لا يعني أن جميع الأجيال لثقة والمسيبة التي ساهمت في هذا البناء نسوة للفقير العربي منذ مطلع القرن وحتى الآن. بشكل أوضح نقول: أنه ليس الفقر وغياب الديمقراطية وحدهما السبب في حالنا هذه، إنما أيضاً عملية الانسحاق العقلي وتشويه الهوية الوطنية والإنسانية التي أنقضنا شعورنا لها وساهمت بحسن نية في قتل كرامة الإنسان وتغريبه وسحق شعوره بفرده وخصوصيته.

منذ أجيال عديدة وجع التيارات الحديثة والعلمانية، حكومية ومعارضة، ليبرالية وقومية وماركسية، لا تكف عن إشعار المواطن بدهخانه ورجوعته وغيابه وانغلاقه و... ما دام لم يتبين الحداثه. نذكره بتخلفه في كل جوانب حياته وعقله: مأكله، مشربه، ثيابه، مسكنه، تقاليده، حكايته وأغانيه، وسائل علاجه ومعيشته. الأكثر من هذا، أشعرناه بتخلف معتقداته الدينية وطوقه القديمة.

مشكلتنا أننا منذ مطلع القرن اندلعنا بسفاجة المستبدين للتخلص من ظلامية الحقبة العثمانية وسيراتها الإسلامي المغلق. من سخريه القدر أن العثمانيين الذين ظلوا لقرون مغمضي الأعين تماماً عن الثورة التكنولوجية العلمية المتحضرة عند جارتهم أوروبا؛ فجأة في مطلع القرن الحالي أعلنوا

الأقدام



شوة. السبابة مع الدندشة!!

هكذا مسحتنا تربة عقود الحداثة!

لا أحد ينكر أن أجيال الحداثة والتغير بجميع تيلاراتها الفكرية والسياسية كثيراً ما كانت صادقة في نواياها، بل إن الكثير من الحداثيين قد كافحوا ببخلاص «ضخوا حتى بأرواحهم من أجل تطورنا الحضاري والإنساني. لكن مشكلة هذه التيارات أنها كانت مهومة بالتموج الغربي «اشتراكي أو رأسمالي»، إلى حد الاعتقاد بوضاعة وتحلف كل ما هو غير غربي.

منذ البداية عرضت حكوماتها على الموظفين والعاملين والطلاب خلع الثياب الوطنية وارتداء الثياب الأوروبية. حتى بعض المثقفين «المتورين» صاموا بحسن نية في هذه الحملة. فزات مرة أن في سنوات الأربعينات، أعلن مفتي سورية عن أسفه لاستمرار الناس في ارتداء «الثياب الدينية» أي الثياب الوطنية. مفتي الطيب هذا كان يعتقد، أنه لأسرسي، أن يشابه بالثياب الناس العاديين مع المثقفين، وأن تتعلم الفروق الشكلية بينها. أي بصراحة، بما جامعة حلوا عنا، كنونا أندية وارتكوا لنا الدين وثياب الدين.

هكذا إذن اكتملت المسألة، وتم الفصل الشام بين الدين والدنيا، بين الماضي والحاضر. حتى بالثياب غلطنا عجلين نقضين: عالم أهل الحداثة الأندلسية ذوي البطال والقيص والكراقات والقبعة والراش المكشوف، وعالم أهل الدين والبساطة والتقليد «والتحلف»، ذوي البروال والبشاشة والطاقة والفعال والعامة!

أما بالنسبة إلى ثياب المرأة فلاسالة أكثر تعقيداً ونحتاج إلى قسم خاص بها.

أفخاذ تقديمية!

أذكر في أواخر الستينات أنه انتشرت في بغداد بين النساء موضوعة الدمي «جوب». وهو الثوب القصير إلى ما فوق الركبة. بالإضافة إلى موضوعة البياض التي تكشف عن ثياب الجسد. حتى الشابات اللواتي حافظن على لبس العباءة السوداء اضطرت إلى ارتداء هذه الثياب تحت العباءة. التمس في الأمر أن المرأة التي غيرت مظهرها لم تغير سلوكها وعقليتها. ظلت كمادتها صعبة المثال متحفزة إلى الرد بعنف على أي بدلة تحرش. تصوروا إذن حال الرجال في صيف بغداد حيث الحرارة عند الظهر تتجاوز الخمسين. الجميع يلهث من العطش والعرق النازف، بينما الأفخاذ السوداء والبيضاء تنهات تحت الشمس يشموح وتوهج مثل حراب الجنود. بين حين وآخر يماجتك مشهد اللحم البياض يقدح من بين سواد

العباءة كبرق في ليل «داس». لم يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل تطورت الأزياء نحو ما يسمى بالميكروجوب؛ حيث يكشف الثوب عن الأفخاذ كلها. صدقوني، أنه الجنون بعينه. لو تعرفون كيف كان حالنا نحن الشباب «التقدميين». كنا نعاتي الأميين: من ناحية يتوجب علينا احترام حرية المرأة وتحضرها و«خلعتها الثورية»، ومن ناحية أخرى فإن أجسادنا وأرواحنا لا تكف عن العويل كلما واجهنا جسديت تلك الأفخاذ. كنا نخفف عن أنفسنا بالاعتقاد بأن الذنب ذنبنا نحن فحول الشرق، المحرومين المكبوتين، بحث تثيرنا رؤى مثل تلك «الأفخاذ التقدمية». ما علينا إلا لتطوير أنفسنا وشعبنا «الطيب البسيط» لكي نصير مسألة الجنس ثورية جداً، مثل أوروبا!

الكثيرون في بغداد يتذكرون حادثة غريبة وطريفة جرت في أواخر الستينات. كان يطأها وضحيها إسكاني له دكان يقع في شارع الرشيد. كان هذا المسكين يبيع وقته في ترفيع الأحذية وتلميعها، يبيع الأفخاذ الكريمة لا تكف من المرور أمام دكانه، بل فتت أعدادها تتفاقم كجراد ينش في روحه. كلما رفع رأسه شعر بسكين الشهوة تنترز في أعماقه، فيخض عيبه على الجذء لأعنا الزمان والقدور. ذات ظهيرة رمضان تفجرت دماء الغضب في عروقه بعد أن فقد الأصل تماماً في الإقلاع على صبره، وإذا بصاحته يمسك شاكوشه «مقرطه»، ثم يخرج «عضوه» ويضعه على السندان صارخاً به: «كل مشكني سبيك، لأقتل قبل أن نقتلي»، ثم عاجله بقرية ضياء جبهة يلقده ضياءاً ويصرف على الموت لولا سبابة الإيعاف.

موضوع ملابس النساء إذن ليس شامساً كما يدعي الكثيرون، بل هو الآن بالذات يعتبر قضية أساسية في الصراع الدائر بين العلمانيين والمثقفين. منذ العشرينات نجهر الصراع حول قضية ثياب المرأة مع انطلاق الدعوة إلى السفور ورفض الحجاب والمطالبة بالمساواة القانونية والاجتماعية. مسألة ثياب المرأة منذ البدء وحتى الآن ظلت نقطة انطلاق أساسية في الصراع الفكري السياسي والاجتماعي بين دعاة الحداثة ودعاة السلمية.

طبعاً يتوجب علينا بهذه المناسبة التأكيد قبل كل شيء على حقيقة الوضع اللإنساني للمرأة في مجتمعاتنا. إن التهرية التونسية في مجال حقوق المرأة يمكن أن تكون مثلاً مقبولاً للبحث عن حلول. لكن موضوع الثياب أمر يتناقص مسألة مساواة المرأة لأنه يحوّلها إلى موضوع جنسي لا أكثر.

مشكلتنا في الحقيقة أننا، على جري العادة، نتخذنا من النموذج الغربي مثلاً مطلقاً للحلول الممكنة، وانقسمنا حوله إلى تقضين: العلمانيون يدافعون عن وضع المرأة و«ثيابها» في

الغرب بدأ
يخفف من
عبادته للعلم

المجتمع الغربي، والمثليون يدينونه ويعتبرونه نموذجاً للتفاد والتسخن والتعري. من الطبيعي أن تختلف مع المثليين الذين اعتبروا أي زينة أثوية هي رجس من عمل الشيطان، حتى خلطوا بين الطهارة والقيح. المرأة الطاهرة لدى المثليين، بالضرورة أن تصير فيحة المنظر ومجسورة في كيس فضفاض وضغط رأس خافت، في حي عداوتهم للترويج الغربي تناسوا أن أمهاتنا خلال جميع قرون الإسلام وما قبل الإسلام وحتى الآن يقين يرتدين الثياب الزوقورة والمقبولة دينياً دون التحلي عن التنوع والزئين بالألوان والحلل والوشم. لدينا ما لا يحصى من الأزياء الشعبية والتاريخية المميزة بالإثافة والكثافة العلمية والصحية ما ينينا غاماً عن اللجوء إلى الكياس العفة هذه.

لكن رفضنا لهذا التحجير الديني لا يمنع من إدانتنا أيضاً للتحجير العلماني والغربي بتقليد عري المرأة. نختلف مع المثليين في تقديرهم لحجاب المرأة وتقييدها، ثم نختلف كذلك مع المثليين برط غمر المرأة عدى قدرتها على الإثارة وإظهار القاتن. هناك فرق بين الجبال والإثارة، الجبال تجلب لمشاعر العقل والقلب، أما الإثارة فتضاهي شيئاً آخر تعرفه جميعاً ونعاني من حرقة ليلاً ونهاراً.

مشكلة ثياب المرأة هذه ليست خاصة بمجتمعنا، بل هي في صلب معاناة المجتمعات الغربية. بكثافتها بعض التحجب وراء المظاهر السينمائية المتعلّق، ليكتشف أن معاناة الرجل الغربي الجنسية والعاطفية لا تظل حبيسة ضمانات الرجل في بلداننا. صحيح أن درجة الكبت أقل بكثير في بلدنا، وقرصن العلاقة والإشباع متوفرة أكثر مما في بلداننا، إلا أن هذا لا يمنع من بقاء المشكلة رغم اختلافها الشكلي وتلوّنها.

عري لا يرحم

كم هي أسطورة تلك الفكرة السائدة لدينا عن الرجل الأوروبي المترفع عن شهوات الجسد. الحقيقة أنه لا يختلف كثيراً عن أي رجل في العالم: يكره ويمشّي ويغار ويحبّل، ويعيش مثل كل الرجال حيرة علاقته بالمرأة رغم كل مظاهر التحرر والإنجابية والمساواة بين الرجال والنساء، إلا أن علاقة الرجل بالمرأة أعمق وأبعد بكثير من أن تحملها مظاهر الإباحية والمساواة الزيفة السائدة في الغرب. من معالم هذه المعضلة مثلاً، استعمال طواهر اجتماعية مرضية مع استعمال جنون العري والإثارة الذي راح يسود عالم المرأة وأزياءها: مشاكل تعرض النساء لأنواع المضايقات والتحرشات والابتزازات الجنسية، أي ما يسمى بدهوس الاستعرافجية -

هو المذنب في جميع هذه الحالات!

في العترة الأخيرة ثمة أصوات حتى نسوية بدأت ترتفع متسائلة عن دور المرأة في تشجيع هذه المشاكل. إذا كان الرجل يمارس بعض الحركات ويظهر بعض المشاهد لكي يتحرش بالمرأة ويجر مشاهرها، فإن المرأة يكتفها ثيابها المصممة بأكثر الطرق دعاءً للتحرش بالرجل وإلباس مشاعره!

إني طالما اتدهشت من سر هذه الأسطورة السائدة بيتنا عن الرجل الأوروبي المكتفي والشجاع! إن إذن هذه البياض وهذه المؤسست الجارية للتخصّص بعوامل الجنس والعلاقات السرية. هل هي فقط لرجلنا القادمين من الشرق؟ في كل مدينة أوروبية هناك المواخير وعلب الليل ومجلات الجنس وسينما الخلاعة وأفلام الفيديو والمجلات المتخصصة في مختلف عوالم الجنس والإثارة. بل في الأعراس الأخيرة بدأت تظهر الإبداعات العجيبة الغربية من أجل تلبية حاجات الرجل المارة والمعلبة: الهواتف الخلوية يجمع أنواعها وألعاب الكمبيوتر الجنسية والهواتف البلوتوثية الخاصة وما لا يحصى من المؤسسات السرية والعنية المتخصصة بأنواع المشذوذ والغناء، وإغراء النساء والشبان للدخول إلى سوق الجنس.

فحصر الأمر، أن الرجل الأوروبي مع كل اختلافاته، غناه، فترته من أجل إرضاء حاجته للمرأة يبقى خاضعاً للقانون الكوني الذي تنوع منذ انشقاق المجتمع البشري: إما عن طريق العلاقة الشرعية العلنية القائمة على الديمومة والعواطف الشائبة لمساهلة مثل الزواج أو الصداقة الشائبة، وهذا هو السائد في أوروبا، أو عن طريق العلاقات السرية العابرة باستخدام المال والمركز الاجتماعي، أي الغناء. في كل مكان وزمان ظل سائداً هذا القانون، لأن المرأة تظل محكومة طبيعتها الفيزيولوجية التاريخية مهما اختلفت الظروف والحضارات: تعاني الحيف وخطاير الحمل وتحفر من عضلات الرجل وزواته الفعولية. منذ القدم تعودت المرأة أن لا تمنح نفسها إلا في حالتين: إما من أجل العواطف والحياة المشتركة وتحقيق حلم الأمومة، وفي حالات محدودة بحسب الظروف الاجتماعية تمنح نفسها من أجل المال والمصالح. وهناك نسبة ضئيلة من النساء الباحثات عن النصة فقط، لكن معظمهن

بما رس التجربة من أجل العثور يوماً على رجل الأحلام
وتعيش معه بثبات وثبات وتحلق له حبيبات وبنات!

إنذ، الرجل الأوروبي مثل جميع زجال الأرض يعاني من
الكتب والإثارة والرغبة للتمتع بالمرأة الأخرى. وعري المرأة
وحركاتها وأجاسها إثارة تلهيه وتعذب وتعذب للجوء إلى شق
الوسائل العلية والسرية لإخفاء نيران الشهوة في جسده. ثم
هل تعرفون أن الداعلة السرية مستمرة في فرنسا مثلاً بين أكثر
من ٨٠٪ من الشباب و٦٠٪ من الشابات، حسب جميع
الاستكشافات والإحصاءات الصحافية!!

إن جزءاً كبيراً من إشكالية الرجل بالمرأة في المجتمعات
الغربية يكمن في اعتبار درجة تحرر المرأة تابعة لدرجة ممارستها
للإثارة والتعري. هناك الكثير من مثقفي الغرب يدلوأ يدركون
أن ثمة تقدس متضام للمري والإثارة. إذا كانت المرأة في
بلداننا شبه محجوبة وغائبة عن الحياة العلية، فليها في أوروبا
حاضرة بعريها الذي لا يرحم. أنها تلقت تأثيث صمعات
الإثارة من كل صوب: أفخاذ وأرداف ونهود تتلوى مثل
الأنفا في كل مكان، في الشوارع والبساتين والمحلات
وبوسترات الخيطان والصصف والأفلام. هوس أحق لا يدل
أبداً على الإشباع بقدر ما يدل على جنون الكتب، وتلفظ
اللعنة الأولية بين الرجل والمرأة.

الأكثر من هذا أن ظاهرة الخلاعة والياب الشرة راحت
تضام مع تضام الخوف من مرض الهنوز. يبدو أن الخوف
من هذا المرض حد كثيراً من حرية العلاقات
الجنسية، ودفع بقوة، الملوك، نحو العلاقات الداعلة والمستقرة
وتكوين العائلة والإخلاص للثبات. لكن الأمر يبدو وكأن
هناك هوى خفية تدفع إلى بروز نوع من الانتماء الذاتي
والتمسك للثبات: كلما تعاطف الخوف من الحرية الجنسية
وتنامت ميول العلاقة الجنية، كلما تعاطف ميل المرأة إلى الإثارة
والتمسك بلبس الثياب الكفيلة بتسبب الأزمت القلبية وغير
القلبية عند أظهر الرجال. الذي يستحق الملاحظة أن معظم
صمعي أزياء النساء في أوروبا هم من الرجال والمستثنين أو
المستثنين. يُعتقد أن إصرارهم على ألباع الموضات النسائية
النيرة وتفضيل العارضات الحارقات الحمال والرشاقة والأناقة،
هو نوع من الانتماء من أتباعهم الرجال «الطبعيين».

يخطئ من يظن أن هذه الحالة هي من ضرورات الحداثة.
ويخطئ من يعتقد أن هذا العري حالة طبيعية وأصيلية في
أوروبا. حتى أوائل هذا القرن كانت المرأة الأوروبية بصورة
عامة ترتدي الثياب العريضة الطويلة التي لا تكشف إلا عن
الأقدام والكفين والرأس، بل في القرى لا زالت المرأة مثل
نظيراتها الشرقية تغطي شعرها. لا ندرى كيف حصل الأمر
وتحولت مسألة تحرر المرأة إلى تحرر الجسد من وقار الثياب

المريجة والجميلة. يمكننا الافتراض أن هذه الظاهرة نتاج عقلية
نظام السوق والروح الاستهلاكية: كلما يعرف قانون العرض
والطلب في النظم الليبرالي. المسألة المهمة في هذا النظام هو
مبدأ الداعية وإثارة الرغبة بالطلب. إن الإشباع المعقول لا
يجب أن يحدث أبداً، وإلا تكسدت البضائع وهدمت الأسعار
وكسد السوق. الإشارة الدعائية هي الكفيلة بتجديد الحاجة
ولقاء الزبون دائم التوتر واللهات وراء المنتجات. ينوع من
التبعية، يمكننا تفسير سبب ارتفاع هذه الحس في الغرب
لتقليد عري المرأة وإثارتها. إن عقلية السوق والعرض
والطلب لم تترك شيئاً في أوروبا إلا وأصابته بعدوها، بما في
ذلك علاقة المرأة بالرجل.

حدثناهم

ذات أمسية، كنا مجموعة جالسين ندرش، فطرقنا إلى
تجربة بلد عربي «توري». أراد أحدنا أن يذكر مثلاً على مدى
تقدمية الحكومة ومدى تحلف الشعب:
- تصور ليان هذه الحكومة شيدت المهارات، لكن الناس
لتخلفهم أسكنوا الخرفان والواشي معهم في الشقق، حتى
لتشاهد رؤوس الخرفان متلية من الشرفات!

طيب، لنفترض أن هذبا الحكاية صحيحة، فهل تصالح
مثلاً كل تحلف الشعب أم الحكومة؟ على أن مساحة ذلك
البلد قد تعادل نصف مساحة أوروبا الغربية، وسكانها أقل من
سكان مدريد، طيب هل كان من الضروري تقليد الحضارة
الغربية وبناء المهارات. أما كان من المعقول بناء البيوت التي
تحترم خصوصيات الناس وظروفها المعيشية. هل تربية المواشي
دليل التخلف، وهل أوروبا بلا فلاحين ولا رعاة؟ وصل بنا
الأمر أن نحقر جميع مظاهر الحياة التقليدية حتى الموجود منها
في أوروبا نفسها. وكان الغرب لا يفتقه غير العلماء والمثقفين
ونجوم السينما!

حتى الآن لا زال الكثير منا يعتقد أن حليب تسنتة أفضل
لأطفالنا من حليب الأمهات. وأن كرتة السيارات والآلات
والعازات دليل الحضارة والتقدم. تمسح مع طقبتنا التاريخية،
قمنا بعملية فصل قاسية بين الواقع والخيال، بين موروث
الماضي ومشروع المستقبل. حجبنا معظم تقاليدنا ومعتقداتنا في
تابوت مقدس اخترعها لنا الأوروبيون، اسمه والتوكور-
الترات الشعبي، ثم قولينا إبداعنانا الحديثة حسب الذوق
الغربي: الموسيقى والشعر والفن والثقافة، بل حتى أزيائنا
الموروثة. باسم التطور والحداثة أحمنا كياننا الروحي والوقلي
للجوريل بخصوصيات آلاف الأعوام من التاريخ والجغرافيا
والبيئة.

عندنا امرأة
غالبية في
العجاب عندهم
امرأة حاضرة
بعري لا يرحم

على عكس حدثنا حادثة الأوروبيين تتوهم الأصالة الوطنية

أما حادثة الأوروبيين فهي على عكس حداثتنا تماماً. كل شيء في حضارتهم الحديثة قد نشأ من تاريخهم وميراثهم: مأكولهم ومشربهم، ثقافتهم وفنونهم، أسلحتهم وألقتهم، وحتى لباسهم. الأوروبيون لم يكتفوا بتبني تراثهم وإحيائه، بل راحوا يدرسون تراث الشعوب الأخرى ويدهون ويتخصصون فيه أكثر من أصحابه أنفسهم. حتى تاريخنا هم الذين كتبوا لنا كيف نشأنا عن حضارتنا القديمة وعلّمونا لغاتنا وبنوا بنا متاحفنا وألفوا الكتب عنها وعلّمونا دراستها في جامعاتهم. حتى تاريخنا الإسلامي لفتوا في كشفه لنا: الحلاج وثورة الزنج وابن خلدون ومواضع لا تحصى قدمها لنا الأوروبيون. لو أرادوا أحدنا معرفة تاريخ أي شيء عن بلدنا منذ فجر الحضارة وحتى الآن، فله مضطّر للاعتدال على المصادر المكتوبة بلغات أوروبية مثل الإنكليزية والفرنسية والألمانية! في أوروبا أدركت قيمة كتابات ألف ليلة وليلة التي كنت استنكف عن قراءتها باعتبارها حزبعلات عتيقة. هنا عرفت أنها موجودة في كل مكتبة شخصية وعامة إلى جانب الكتب المقدسة.

بسبب هذه الحداثة التي تحترم الأصالة الوطنية، فإن المجتمعات الأوروبية عموماً لا تعاني من التناقضات العقلية الاجتماعية بالحدة ذاتها التي لدينا. أول ما يجلب الانتباه في المجتمعات الغربية، قوة التمايزات الشكلية والعقلية والحضارية بين الطبقات والأجيال المختلفة. صحيح أنها نجد جميع الانقسامات المعروفة: مثلاً إرهابية ورفيعة، تقصدي وعاطفي، نساء ورجال، عجول وكديم وجيل جديد. ولكن تبقى التمايزات العقلية والحداثية بين هؤلاء أخف بكثير من التمايزات في مجتمعاتنا. عندما ننظر مثلاً إلى الفروق المظهرية والحضارية بين جيلي الآباء والأبناء في أوروبا، فإن الفروق بينها عموماً لا تعدى الفروق بين سنوات عمرها واختلاف الظروف التنموية والثقافية التي مرت عليها. تراهم متقاربين في اللبس والمأكول والمشرب والثقافة وتجارب السفر وارتداد أماكن الرياضة والتعلم والمتعة. أما عندما ننظر إلى تنوعات مجتمعاتنا فإن الفروق الحداثية والشكلية والعقلية بين الفئات المختلفة قد تعدى القسور: في اللبس والمأكول والمشرب والسفر والمعتقدات الفكرية والدينية ونمط الحياة المعيشية. بكل بساطة ليس هناك ما يجمع بين فئات مجتمعاتنا: الآباء يختلفون تماماً عن الآباء المتمدنون يختلفون تماماً عن الريفيين، المهاجرون يختلفون تماماً عن المتنبيين، وهكذا دواليك.

لنستصغ مثلاً أي جملة عربية اجتماعية فنية. قد نجد فيها مقالة تنشم الغرب، وفيها مضحكة تراث ودين. في الوقت نفسه نجد فيها كل ما هو يفيض تام لواقعنا. معظم الدعايات

تظهر رجالاً ونساءً بسحنة وهيئة أوروبية تماماً، حتى دعاية الصابون الوطني تحمل صورة رضيع لشعر يميون خضراء وإبتسامة غريبة ساحرة. صفحات الأزياء عادة منقولة من صحف غربية، ومعظمها أزياء تعجز عن ارتدائها حتى المرأة الغربية. صفحة أخبار السينما العالمية تمثلك عن آخر سرعات السينما مع صور نجوم ونجمات فوق البهر. صفحة الغرائب مليئة بأخبار العجيب عن المجتمعات الغريبة. حتى صفحات أخبار الفن والسياسة العربية تظهر لك نجوم ونجمات العرب بأخضر الصرعات الغربية بسذاجة تستحق الرثاء. لا أحد يدري كيف حصل أن معظم نجاحات مشروعات بشاروات أكثر من الأوروبيات! تأنيك أخيراً صفحات أخبار نخبية المجتمع. تشاهد صور حفلات الزواج والاستقبال تحمل من عجائب المظهر ما يثير سخرية حتى الإنسان الغربي: النساء في آخر اللوحات تنضم من ميوهين أنوار الحضارة كحواري الجنة، والكثيرات منهن بأسماء قديمة جداً مثل كارول وجوليا ويزبي وبيمي. أما الرجال فتراهم يمسكون بخيالة الديوك البرية غنوقين بالكرافات والجاكيتات الثقيلة وأحزمتهم تضغط بلا رحمة على كروشهم الفارغة. أما العرسان، فترى واحدهم محمور ببذله السمكون ويجواره عروسته ترتدي بذلة عرسها الأوروبية التي تخلت عن لبسها الكثير من نساء الغرب.

أما متحف للحياة العقلية الغربية يكتشف أن معظم الإبداعات التي نعتبرها رمز الحداثة والتقدم ما هي في الحقيقة إلا نزوات عقلية شعبية غربية وعالية. خذ مثلاً الموسيقى الكلاسيكية ورمز النخب الغربية المشهورة، ما هي إلا الموسيقى التراثية الثقافة، مثلاً هي عشتار الموسيقى الأندلسية أو المقامات العراقية. موسيقى البيتلز (الخنافس) التي انتشرت على أنها رمز الحداثة والتقدم ما هي إلا تطوير للموسيقى الشعبية الإنكليزية. موسيقى الجاز الأميركية ما هي إلا تحديث لموسيقى الزواج الموروثة عن أسلافهم الأفارقة. الثياب الحديثة من بظلال وقميص وسترة وقبعة ما هي إلا تطور طبيعي للثياب الأوروبية المعروفة منذ قرون.

أذكر مثلاً على مدى استغفال نخبتنا المتعلمة بترائنا الوطني: تحدثت الباحثة الموسيقية العراقية شهزاد حسن في كتابها ودور الآلات الموسيقية، أنها منذ أعوام تقدمت بطلب إلى وزارة الثقافة العراقية، من أجل القيام بكشف وإحصاء للآلات الموسيقية الموجودة في العراق. حينها أجابها المسؤول سائراً: فلماذا تتعيبين نفسك وتكلفين المصاريف. أأنتنا معروفة ولا تتعدى أربعة أو خمسة، مثل الطبل والناي والعود والرملة. بعد إلحاح وعاولات عثكت هذه الباحثة من إقناع المسؤولين. أنجزت البحث بعد سنوات من التجوال في معظم قرى العراق وسدنه. كانت النتيجة مذهلة: اكتشفت هذه



أهم في الوثائق الرسمية يفرضون على الزوجة أن تغير حتى مكان ولادتها حسب مكان ولادة الزوج. هذه هي الظلمة والحداثة!

أول شروط تحقيق العلاقة السوية مع الغرب، أن نعرف بناتنا عنه. ليس من أجل العداوة والحصام، إنما بالعكس من أجل تجنب نظرتنا الأحادية إليه سلباً أو إيجاباً، وبالتالي نشوء علاقات بنواتنا الفردية والجماعية. إن اعترافنا بشخصيتها وعصوبيتها يؤدي إلى الاعتراف بخصوصية الغرب وشخصيته المميزة، وهذا وحده الكفيل يخلق علاقة مساواة وتبادل حضاري.

صحيح أن إشكالية علاقاتنا بحضارة الغرب وحدائمه أمر واقع فرضته سكة الحياة. أوروبا ومكتشفاتها التقنية والعقلية دخلت فينا منذ قرون وصار من المستحيل رفضها أو تناسلها. بل حتى لو أننا قرنا يوماً، على طريقة البائتاء مثلاً، قفل جدونا وقطع علاقاتنا بالغرب حتى لو رجعنا إلى العصر الحجري. لكن الإشكال أن هذا غير ممكن أبداً، لأن أوروبا لا تركنا منها فقلنا. هناك التاريخ والجغرافيا والاقتصاد، والفظ حصراً

كل هذا صحيح... أوروبا والغرب أمر عثم علينا مهما شئنا. ولكن ألا يجب لنا أن نحلم بتخطي هذه الإشكالية الثنائية التي وضعنا أنفسنا بها منذ أجيال: إما اعتبار الغرب هو لجنة الموهودة والنموذج الأمثل للتقليد والمحاكاة، كما يصور العلمانيون، أو اعتبار هذا الغرب جهنم وبؤرة للفساد والتفصيح، كما يصور المتدينون.

إن تجاوز هذه الإشكالية يكمن في مدى قدرتنا على ابتذاع نيل وسط يحترم الخصوصية الدينية والحضارية والشعبية، وفي الوقت نفسه ينتج عن علوم الغرب وتقنياته ومعارفه مع الحفاظ على نظرة نقدية إنسانية تميز بين صيوب الغرب وعماسته. ألا يمكننا يوماً تجنب هوس علاقاتنا بالغرب، مفتاً أو عشقاً، وإقامة علاقات طبيعية معه، من دون خضوع لمخاض وعزقات فردية وجماعية. إن لم نستطع أن نصنع الديموقراطية بصورتها المثلى، فعل الأقل نحلم بحلق حالة من الاستقرار السياسي والسلام الاجتماعي والاعتدال الاقتصادي، دون حروب أهلية ودولية وإفخاخ علاني وبخني وقطر مدقع وأزمات اقتصادية وحياتية مستمرة. □

الباحة أن هناك أكثر من ستين آلة موسيقية بعضها موروث منذ زمن سومر وبابل وأشور، ولا زال مستعملاً في طقوس الطوائف الدينية المتنوعة وكذلك في الحفلات الشعبية في المدن والقرى. اكتشفت كذلك مئات الألحان والأنغام الأصلية والمجهولة تماماً من قبل أساتذة الموسيقى وقبائلها!

إننا في حي ملهنا وراء كنوز الغرب تأسينا كنوزنا الموروثة منذ فجر التاريخ. منذ العشريينات وحساً نلهم لتجصيل موسيقانا نستوعب الثغرات والآلات الموسيقية الغريبة. ادخلنا الأكورديون والبيانو والإفغان والغيتار والأرغن، والآلات الجاهزة الإلكترونية الجلبع لكل الآلات والألحان!

مخينا المتحضرة اعتقدت أن تطور موسيقانا سيحدث عندما نهي دور الأوبرا ونشكل الأوركسترا السمفونية الأوروبية. ألم يكن من المعقول، أولاً التفكير مثلاً بتكوين المراكز والفرق المتخصصة باستمادة الآلات والألحان التي كانت سائدة في حضارتنا القديمة؟ ليس من المعقول أيضاً أن تشكل فرق تعزف لنا موسيقى جبراس في الحفلة والجغرافية مثل إيران وتركيا وأفريقيا، ثم بعد هذا يمكننا أيضاً تشكيل الفرق السمفونية الغريبة وحتى بناء الأوبرات، لا لا؟

فإننا ظلنا بأغليتهم الساحقة مغمضين الأعين عن تراثنا الموسيقي الغايق التنوع والراء، وحصرنا ذوقهم في ألحان مكروية وآلات محدودة ومعظمها غريبة، بل هي معدومة الاستعمال حتى في الغرب. ننظر إلى الموسيقى الغربية، بإحباط إلى لكل فرقة تخصصها لموسيقى، ولها الآلات التي تميزها عن الآخرين. لو نعد آلات الموسيقى المستعملة في الفرق الغربية بكل أنواعها، لأحصينا ريعاً الآلاف من مختلف الآلات ومعها الألحان المختلفة. لم يتركوا آلة أو لحناً على وجه الأرض إلا واستخدموه وجعلوه جزءاً من موسيقاهم. بفضل زواج أميركا لتكون من تلويح الموسيقى الأفريقية والآلات لتكون جزءاً من تراث الغرب الموسيقي. بل إن بعضهم أدخل التراتيل الدينية في غناكه كما فعلت مادونا مع تراتيل فيروز، وكما فعل مفرز إنكليزي مع ألحان عاشوراء والظم وترديد الجموع.

في حواري مع الغربيين، تلمت تذكريهم بأن ليس كل تقاليدهم قديمة، وليس كل تقاليدنا «رجعية». خلدوا مثلاً عادة استخدام اسم العائلة في الغرب. الشخص يحمل دائماً اسم العائلة نفسه والى العشيعة، الموروث منذ قرون الإقطاع، حتى الآن بصورة لا شعورية يصيبني الانزعاج عندما يتلبنى أحدهم باسم عائلي كدليل على الاحترام: «مسيو ماثار سيد مطرا». لماذا هذا الاحترار لاسمي الشخصي، لماذا هذا الإصرار على تقديرني من خلال اسم عائلي؟ ثم الأنكى من هذا أنهم يجرون الزوجة على إلقاء اسم عائليها وحمل اسم عائلة زوجها. بل في سويسرا هناك ما هو أكثر غرابية وطرافة،

أغنية الخوف

بين الشرطي والمثقف والسائح

يتصّبّ عتف والأصولية في مصر
والجزائر على هؤلاء: المثقف، الشرطي،
السائح؟

لماذا

يُلقَى هذا السؤال - هنا - لأغراض
متصل، في الأساس، بمحاولة تفهّم طبيعة الموضوعات
الراحة، التي اختارتها الحركة الأصولية في العالم العربي، عنواناً
من بين عناوين عتّة لمركتها ضد النظام العربي. وكذلك
بمحاولة تفهّم نوع وطبيعة [العتف الثقافي] السائد في المجتمع،
والذي يشكل [العتف الأصولي] تعبيراً من تعبيراته، لا أكثر
ولا أقل.

ما من أحد إلا ويسأل السؤال الأتف، بلحاحاً عن السرّ
الكامن وراء اختيار الأصولية لأهدافها هذه. أكثر من ذلك،
فإنّه يبدو أمراً غريباً أن تتمّ مثل هذه المسئلة غير المألوفة بين
الضحايا، فالمثقف هو [عتف]، شأنه شأن الشرطي، وهذا
شأنه شأن السائح الغربي! تُرى كيف تمت هذه المسئلة
[المطابقة]؟ ولأيّ غرض؟ ونمت أي شروط معرفية؟ بكلام
آخر: لماذا قامت الأصولية العربية بدمج صورة المثقف
والشرطي والسائح في صورة عدو واحد، متشابه ومتطابق
تماماً؟ ولماذا أيضاً قامت بإدراج المثقف العربي على قائمة
أهدافها، بوصفه نقيضاً؟



إننا ملزمون بتأمل مغزى إدراج [العنف الثقافي] - الذي يظهر في أحد أبعاده تكملاً مع السلطة ورموزها - لكل من العنف الشرطي والسلاح، في إطار صورة رمزية متناقلة وموحدة، بحيث إننا نتناغم ونقرأ أخبار القتل بالرماس في وضع النهار لؤلؤه، ومن دون أن تكون لدينا الرغبة في التمييز أو التدقيق في صور الضحايا. إنهم أيضاً يتناقلون في لادعياً بفضل تقنية الدمج، الذي تقوم به استراتيجية العنف. ولكن، إذا كان [العنف] قد أدرج العنف العربي، كموضوع بين موضوعات أخرى، بوصفه تمهيداً من تمهيدات الصراع بين الأصولية والسلطة، وتعبيراً من تمهيداته، فإن الحقيقة، التي لا حراء فيها، ستعيد أنشئ، وبأوضح المعاني، بأن القتل سوف لن يكون ظاهرة عابرة أو طارئة.

«غوغائية» الغرب

لا يبدو، في الواقع، من نبذ وإقصاء خط شائع من [المغوائية الثقافية] والفكرية في ثقافتنا العربية المعاصرة، مثل حتى الآن أسلوباً في النظر إلى «الظاهرة الأصولية»، واستطراداً، مثل أسلوباً شهيراً، لا يقوم على عاكسة الوقائع عاكسة عقلية، بقدر ما يقوم على أساس «روح» روح الذعر والحوف. ولا بد أيضاً من عاكسة روح «الظاهرة الأصولية» بوصفها روحاً شريرة، تستلقي مع الاستعداد الطبيعي للبحث عن الجذور والأسباب والدوافع، الكامنة وراء نشوء هذه «الظاهرة» أو تلك. إننا [روح الشهير] التي أحلتها نقاشنا المعاصرة على الحوار، وذلك انسجاماً وتناغياً مع «غوغائية» ثقافية غربية شائعة هي الأخرى، وتمّ فيها ومن خلالها تصوير الأصولية «كشيء» يتجول في أرجاء الوطن العربي والشرق الأوسط والعالم، ناشراً الدمار والموت والدمار، ومهدداً حضارة الأعراف والقيم. وفي هذا المقام، يلزمنا الكثير من الحصانة لإعادة النظر في فكرتنا عن «الظاهرة الأصولية»، بما هي تعبير عن مستوى محدّد من حركية ثقافية، تجري داخل المجتمع، وفي إطار موضوعاته، وتتأخذ في الشرط التاريخي الراهن للعرب، شكلاً عنياً وحسب. وإن هذا المستوى - أخيراً - ليس عموماً بشرط العنف، حتى إن تدينى سلوك «الأصولية» قابلاً لتقديمها باستمرار على أنها «ظاهرة عنيفة».

إن الإجابة الممكنة والقبولية، التي يتبنّى السعي نحوها، يمكنها أن تكشف لنا عن نوع وطبيعة الإشكاليات القائمة في المجتمع العربي المعاصر، هذه التي ساهمت، حتى اللحظة، لا

في إنتاج «الظاهرة»، وإنما أيضاً في فكرتها عنها. إن عتب «الأصولية»، ليس أكثر من استمرار لعنف ثقافي مُصنّف، يمكن تلمسه ورويته عبر أشكال وظاهرات لا حصر لها. لا يعني هذا الكلام، في أي حال من الأحوال، تسوية أو تمييزاً للعنف الأصولي، بقدر ما يعني أن تفهمنا «الظاهرة»، لم يكن ليقيم إلا على أسس تتناقض من هذا العنف، بدلاً من أن تساهم في صده.

هذا التفهم، لا يزال عموماً مبالغ «وغوغائية» ثقافية غربية، مبالغة إلى تصوير الظاهرات «كاشباح»، وسبق لها ذات يوم - في الواقع - أن صوّرت الشيوعية في صورة «شيء» يتجول في طرقات أوروبا والعالم. إنها «غوغائية» تُصنّف عن دهر غربي، له جذوره الفكرية والثقافية والاقتصادية. ولسوف نرى أن ظهور «ثقافة الذعر» هذه، تستمد أصولها من شعور قديم، إتياب الغرب يوماً مع الشيوعية في القرن التاسع عشر، حين كانت لا تزال في المهد. وباستمارة تعبير [اليان الشيعي] الذي صاغه ماركس وأنغلز، وهما يرمضان وثقافة الذعر الأوروبي من أفكارها الاقتصادية، فإن ثمة «شبهاء» يتجول اليوم في الوطن العربي كله، وصولاً إلى قوس الأزمات وتحوم أسباً شيراً الربيع والفرع في كثرة واسعة من الشعوب. وكما سطر الراسبيون والبروجازيون في القرن الماضي مثي، من أهدى إلى الشيوعية، ماضياً شراً ماضياً، إنزول غيبلة حركات العالم الصناعي، وتبعوا ما لا يُعد من الفلالات والتعاركات والموشحات المجانية في حق هذا «الشيء» المهدد، في كل لحظة من لحظات يلفظته ونحواله في أوروبا، يزرع العنف والحرب واليهيار القيم، فإن شيئاً شبيهاً يكاد يحدث معنا في مجملنا لا «شيء الأصولية».

إنه «الشيء» الذي يجهّ الغرب في تصويره لنا، وكأنه قائم، لا عالة، لزوع العنف والدمار والحرب وانهار القيم والتقاليد والثقافة. وأد يصعب نكران أن النخبة الثقافية والسياسية العربية، قد ساهمت في تضخيم هذا الإحساس بالذعر من «شيء» الأصولية، إنسجاماً مع «ثقافة ذعر» غربية راجية هذه الأيام من «الشيء» نفسه، الذي تجلّى ذات يوم في أوروبا لبوس الاشتراكية والشيوعية، وفي العالم العربي لبوس الإسلام، وفي ترويع المجتمع من أطبائه، بل الانخراط في الحرب ضده، من دون أدنى قدر من الحصانة والعقلانية، أو عذولة دراسة أسبابه غير المنظورة بعد، فإن خطأ من [العنف الثقافي] قد صُنّر أصلاً من النخبة الثقافية العربية حيال الظاهرة الشيعية للأصولية، وهي بادرت إليه استناداً إلى تفهم، لا يكاد يحصها، بقدر ما ينض ثقافة أخرى، شرحت

شبح الأصولية والماركسية

إن تزوير ماركس، الناجم عن القراءة الخاطئة، وعن ثقافة الذعر الغربية، لم بلغت الانتباه جيداً بالنسبة إلى الشيوعيين، مثله مثل الأصولية، التي يقوم العرب نفسه (الزور لماركس) بتزويرها كل يوم. إنها «شبحان» مثاليان، يملكان كل المواصفات اللازمة لعدو.

في إطار هذه الشبهة الرمزية للمطاهرة، حارب الشيوعيون والماركسيون، بلا هوادة، حتى من دون أن يكتفوا أنفسهم عنه تفهم والمطاهرة الأصولية، بما هي ادعاء يقول بضرورة الرد على التحدي الغربي. على العكس من ذلك، تنافم الذعر الثقافي الغربي القديم من الشيوعية مع ذعر جديد منشأه الأصولية هذه المرة. وفي هذا البقل العربي (الحديث)، تم رمزياً دمج صوري الشبح، فأصبح الشيوعي العربي، الذي استمد ثقافته الماركسية من الترجمة الخرفية، معبئاً بالعودة إلى استخدام ماركس «الخاطئ»، لا ماركس «الصحيح». وهكذا يوجد التلق الماركسي نفسه، وجهاً لوجه، أمام «شبح» الأصولية. ولكن - وبالمطابقة! - كأنه يعد رمزياً - أيضاً - خطر شبحه هو: شبح الشيوعية، الذي يعود اليوم بالنسبة إلى الغرب، وقد ليس لبوس الإسلام. هوذا الشيوعي القديم، الذي طاف في الغرب بالهوق محمداً منه، يحوب الخرافة، «الغرب من ينابيع الثورة النضالية». أما القومي العربي، للحدوث هو الآخر من الخطر عينه، فإنه يملك ما يكفي من المبررات، إنه «الشبح» نفسه، الذي كان يتنازع فيها مضى على فكرته الأثرية عن الأمة العربية الواحدة، أي على جوهر خطابه الفكري والسياسي، الذي يميزه عن الشيوعي. وفي اللحظة التي سمع فيها صدى الخطوات الشبحية في أرجاء الوطن العربي، ترددت وبغوة أصداء نزاع قديم: أمة عربية؟ أم أمة إسلامية؟

لقد اتساق القومي العربي خلف هذه الأصلاء، مستذكراً الجدل الدائر في عصر النهضة، حول أولوية الدعوة إلى أمة إسلامية؟ أم عربية؟ ولم يفتن إلى الإطار التاريخي، الذي جرى فيه ذلك النزاع. كان النزاع ابن لحظته الدقيقة والخاصة، فهو يدور أساساً حول طائفة من المشكلات: العلم والدين، الدين والقومية... إلخ، أي إجمالاً حول مستقبل مجتمع آخر خلافة إسلامية، بلغت أطراف العصر الصناعي. حدثت بقطة القومية العربية في قلب الإمبراطورية العثمانية، بما هي انتساب إلى الإسلام، وتعالى الجدل حول هذه الأولوية، وتصاعدت المشاعر وانتهت في تلك اللحظات، حيث كان الغرب الحديث والطموح، يتأهب فضياً لاهتمة المرمية:

قل زهاء مئة عام أو أكثر، بأنها عرضة لخطر «شبح» اسمه الشيوعية. والغريب أن كثرة من الذين تصدوا وتسلطوا لكنافمة هذا الخطر، كانوا ماركسيين أو شيوعيين، متسلمين الجدل الثقافي المشترك، الذي يجمع بين «الشبحين»، الشيوعي والأصولي، في العقل الغربي.

وبدلاً من إيمان الفكر في عاولة تفهم الأصولية، عبر هذا المنظور، إنساقوا إلى فكرة رافعة، مفادها أن الدين، بما هو - ماركسياً - أفيون الشعوب، فإن الذين يعرفون رأياته في الوطن العربي، لا بد سيحملون معهم معاول الهدم والتدمير.

واقع الأمر أن ماركس، لم يقل أبداً أن «الذين أفيون الشعوب». وهذه مضاجلة مهذبة للشيوعيين قبل غيرهم. إن مراجعة «دراس المال» كقراءة بتيان الخطأ الضلع في التفهم المير للشيوعية، في مناخ «الغوغائية» الثقافية الغربية حينها، التي كانت أتت قد بلغت قلب المجتمع العربي. المسألة برمتها أن ماركس أورد مقطعاً لشاعر إنكليزي، يحجو فيه الكنيسة؛ وفي معرض هذا المجاد، سوف يرد تعبير «أفيون الشعوب» ونحي نعلم كم أن ماركس كان يكثر من التصاير الأدبية والشعرية، بخاصة في كتاباته الاقتصادية. ويمكن للمرء أن يجحي معظم تعبيراته عن لغوه والذهب. وقد أحدث ماضرة من مسرحيات شكسبير. والأغرب أن الذين فهموا الشيوعية المشرقة، من الحجة السببية العرب، في مطلع هذا القرن، لم يدركوا المعنى الذي قصد «ماركس» من استخدام ذلك القطع الشعري. ولسوف يتسبب عدم الإدراك هذا بقوى فكرية عارمة، تلتصق بماركس أشنع تهمة.

هذا الخطأ في قراءة ماركس، وإسقاط استخدامه الأهم للفصيدة من سياق التحليل، والتلويح به بوصفه خلاصة فكر ماركس، متجنب عنها، لا فرضي فكرية وحسب، بل معارك، وجد الشيوعيين أنفسهم في خضمها، وهم يدافعون عن فكرة منسوبة إلى ماركس خطأ. إنه لأمر حزين حقاً، أن يكتشف المرء أن تلك المعارك، التي دفع منها مشات البشر، في طول العالم العربي وعرضه، باسم «الذين السليين هو أفيون الشعوب»، وباسم ماركس، لا تكن سوى نتيجة حتمية خطأ في طريقة تلقي ماركس، جرى في إطارها قسراً دمج فكرة ماركس عن الدين وفكرة شاعر إنكليزي، كان يججو قساسة أوروبا، الذين كانوا يبعون التعساء بلساً كاذباً. إن كثرة من المثقفين الماركسيين، لن يتذكروا أبداً فكرة ماركس، ولكنهم سيرددون، دون قلق فكرة الشاعر الإنكليزي: الدين أفيون الشعوب!

ماركس لم يقل
«الذين أفيون
الشعوب»!

تهدم آخر معقل الأمباطورية العثمانية (أي رمزياً الإسلام) قبل أن يجسّم نهائياً مسألة انتقاله إلى العصر الصناعي، تاركاً خلفه شعوباً ومجتمعات بشرية عميقة الولاء بين الدين والقومية. لم يزل القومي العربي، وهو في حالة فزع من «الأصولية»، سوى الصورة الشيوعية لحوار الإسلام؟ أم العروبة؟ ذاك، مع أن معقل الإسلام كانت قد تهدمت.

لم يكن غرض النزاع النظري، بين دعاة الأمة الإسلامية والعروبة، وهو عملياً صراع بين [ماتين] مزعومتين نظرياً - ما دامت معقل الإسلام العثماني مهدمة، والغرب ينفذ يديه من وجوده في شأن استقلال البلدان العربية - فك الارتباط بين الإسلام والعروبة، بل تصعيد المواجهة مع غرب حديث، متحمن بالعصر الصناعي، وذلك عبر إقناعه أنه لا يواجه أمة عربية صغيرة بل أمة إسلامية كبرى. بكلام أدق، لم يكن غرض الحوار القديم الفصل بين الدين والقومية، كما فهم خطأ، بل إيلಾಗ الغرب رسالة جوابية: إنه إما يواجه أمة إسلامية كبيرة. هذا الفهم الخاطيء والمفتيس، الذي ورثه القومي العربي من حوار الدين والقومية، كما جرى في مطلع القرن، يُستعاد اليوم في صورة «عصر قومي من وشيع» الدين، القادح والمناقص بصفرة عن أولوية الإسلام، كتحلّل لمواجهة الغرب. هكذا سيواصل القومي العربي - مثله مثل الماركسي - صراعه ضد «الأصولية»، مستلهم من مسود نفسه: إنها الشيع الذي يريد أن يترج منه حقه في إسرود الأمة العربية الواحدة، موسّعاً إطارها البشري والعرقي. بحيث تشمل أعراقاً وهويات أخرى. إن شطراً من القوميين والعروبيين، الذين يواجهون «الأصولية»، ينطلقون كذلك من خطأ عينه، خطأ فهم وإدراك جوهر الحوار القديم، الذي دار ذات يوم حول «الإسلام؟ أم العروبة؟». ومن جليده، سوف يكشف أن المسألة، لا تكمن في هذه الأولوية المزمومة لكل من الإسلام على حساب العروبة أو العروبة على حساب الإسلام، وإنما في الجواب الصادر عنها. ولا شك أن الجواب يقدّم مفهوماً، وواضحاً أكثر فأكثر، مع إحساس العرب بأن دارتهم الإسلامية الواسعة، يمكنها أن تحصل - في إطار التوزع العالمي للسلطة - على دور يناسب حجمها وأهميتها.

والفارقة المذهلة، الماثلة أمامنا، أن هذا القومي، يستمد ثقافته، هو الآخر، من مرجعية غربية، كان «الشعر» فيها على الدوام في صورة العقيدة الشيوعية، التي بدت له، منذ مطلع الخمسينات من هذا القرن، كخطر حقيقي ينارعه أيضاً في كثير من المسائل، من بينها، وفي أساسها المسألة المحرجة: مسألة الأمة. قلبي حين كان هذا القومي يعاهد من أجل أن لا يحدث الفصل بين القومية والدين - كما فهم من الحوار القديم

- تراعت له الشيوعية كتقطع نحو [أمية] أي كتقطع نحو توسيع الإطار البشري والجغرافي للأمة، بحيث تغدو جزءاً من أمة عليّة كبرى. وقد يكون هذا الفهم، الخاطيء والسطحي لفكرة [الأمية]، أحد أسباب «الذعر» القومي من الشيوعية. لقد فهمت [الأمية] تنويعاً لغويّاً عربية خاصة، مثلاً فهمت فكرة «الأمة الإسلامية»، إستبدالاً للحق العرب في تثبيت كيانهم العربي الخاص في أمة خاصة بهم

حوار الأشياء

يمكن لهذا الإطار العمومي، أن يرسم لنا نوع التعقيدات، المتلازمة مع بعضها البعض، في حقل الحوار المجتمعي بين هذه «الأشياء»، التي تصنع نفسها تلقائياً، في سياق متكرر من سوء الفهم. وقد يساعد هذا الإطار في رسم صورة مقتضية عن الإشكالية القائمة في الفكر السياسي العربي، مع انعدام إمكانات الحوار. ومن المرجح أن تفهم «الأصولية» قد جرى، حتى الآن، إطلاقاً من هذه الإشكاليات، التي ستعود النقص. لا عجب، إن التمزق في الحيز المشترك له بين الشرطي والسانح، بحيث يعدو عدد من أهداف القتل وموضوعاً من موضوعاته. لقد بات نقف العربي في مصر والجزائر (وربما غداً في إيران أخرى من الوطن العربي) في مواجهة «الأصولية»



وجهاً لوجه، ورجلاً لرجل، منذ اللحظة التي اتساق فيها خلف (والتغاية) الثقافية الغربية، أي حيث صورت «الأصولية» كشبح، بل في السلطة التي استغرق فيها وجدانياً في اقتداره القديمة عن «الذين كانوا للشعوب»، وخطر ينزاعه على أمته الواحدة. تستمد نظرة «الأصولية» هذا التقصص، ملاحظاً من الواقع الراسية في وعيها عن الوظيفة التي يضيق بها منذ أن كان واعظاً للسلطان، بما يساعدها على أن تنجح صورة مصادرة في مواجهة صورتها المرسومة في وعيها: إنه أيضاً وبالنسبة إليها مباشرة «شبح» يتجول في طرقات المجتمع، وفي أفنية البيت الإذاعي والتلفزيوني، وعلى صفحات الصحف والمجلات، وفي الاحتفالات الرسمية، مهتداً في التصميم منظومة القيم والأفكار التي تعمل على نشرها.

وكما أن استراتيجية العنف الأصولي تقوم على تصور السلطة العربية الراجعة، بوصفها «افرعاً علياً» أو امتداداً علياً من امتدادات الغرب في المنطقة، لا أكثر ولا أقل، فإن المذهب العربي هذا، سيبدو في نظرها عرضاً تجسّد ثقافي لذلك الامتداد. إنه «افرع ثقافي» من المركز الأوروبي المتمتد عربياً. لقد انتظم التكوين الأصولي لتبعه الطبقات العربية الحاكمة في السياق العربي، داخل منظومة متناكسة نسبياً من التفسيرات الفقهية والدينية، التي تعطي ما يكفي من الشرعية الفكرية لوصف هذه السلطة، وكأنها تجسّد حقيقة لـ «ثقافة غربية» متأولة لثقافتها. ويمكن أن نلاحظ هنا، العنصرية التي يقوم بها الحزب الشعبي [الأصولي] «شبح» صورة المذهب في صورة الشرطي، وهذا في صورة المذهب.

إن هذا التعجيب بين العصور، يجب أن يلفت انتباهنا، إذ بالمعنى الرمزي، يمثل الشرطي تجسّداً من تجسّدات السلطة المباشرة، أي تجسّداً لنمط من العنف الموجه، لا تجسّد «الأصولية» أي غضاضة في تحريكه وكأنه يستهدفها، وفي الآن عينه، فإنه يشكل استطراداً للتعدد الغربي، ما دامت السلطة التي انتدجته لهذه المهمة، هي السلطة نفسها التي تستمد شرعيتها من وثنائها للثقافة مع الغرب. والحال هذه، يستحيل السائح الغربي امتداداً عائلاً، رمزي إلى أقصى حدّ لسلطة الغرب هذه، التي تمثّل المذهب أيضاً بعناصر وثقافته المتأولة للأصولية. هوذا «غرب» يتجول «شبح» في صورة سائح في طرقات العرب، متلصصاً أو متجسّساً العرصة لتغرب نظام القيم الإسلامية. وهي بلا شك صورة مصادرة للصورة التي رسمها بنفسه، وعمل على رعايتها. لقد أنتجت الأصولية صوراً الخاصة للغرب، بوصفه «شبحاً»، وكأنها بذلك تزد عليه بضاعة.

سوف نلاحظ، عند إمعان النظر في السؤال الذي تصدّر لفظة أن محالة صورة المذهب للشرطي والسائح، إنما تنطوي على موقف فكري صارخ من وظيفة النخبة الثقافية العربية. فهذه النخبة (أو على الأقل الشطر الواسع منها) أضحت في موقع متناو، أو متناقض فعلياً مع الأصولية وعظاها. وإن هذه لم تتردّد في إطلاق حكم جانبي في حق الحجة فهي، من وجهة نظر الأصولية، نخبة «مُفترّنة»، تستمد ثقافتها من خارج الإسلام التاريخي، وتتحول شيئاً فشيئاً إلى «افرع علي» من مركز الآخر وثقافته المتقلدة في قلب هذا الإسلام المعيش. ولما كانت هذه هي صورة [المذهب] في العين [الأصولية]، فلا بد أن هذه تستنظر إلى الثقافة العربية العاصرة، على أنها تقوم وظيفياً بما تقوم به السلطة، وبالتالي فإن المثقفين يمتلكون قلبية الاندراج تلقائياً في الحيز عينه [كعدو]. إن هذا الشعور حقيقي للغاية عند جمهرة كبيرة من الأصوليين. ولعل الأوساط الشعبية المتدنية، تشعر أكثر من سواها بحساسية خاصة إزاء وثقافة المذهب العربي، وقد بدّل هذا الرأي بدقة وعصارة إنشاء الدروس الدينية، وفي خطب أيام الجمعة في المساجد والجموع في معظم البلدان العربية.

شبح المثقف

من جانب، صورت النخبة الثقافية العربية هذه الأصولية، للسلطة «كشبح»، على أنها هي العدو، الذي يمتحن عدم التقاضي والتهاون في مواجهته. والغريب أن النخبة الثقافية التي تستمد ثقافتها بالفعل من مرجعيات غربية، لا ترى في الأصولية إلا تجديداً «غريباً» في لباس الإسلام. إنها كذلك من وجهة نظر شطر واسع من المثقفين العرب - «شبح» ثم إنتاج في الغرب، وأطلق في وجه العرب والمسلمين لإغراقهم في الظلام والتخلف. وثمة شكوك قوية واشتباة عبر عديد، من جانب النخبة الثقافية العربية، في حقيقة أهداف الأصولية، التي ليست ردّاً على التطغي الغربي، بقدر ما هي نمط من المايط تحدياته ومؤامراته ومساكنه الخبيثة، من أجل تحريب العالم العربي.

ويضيق النظر من مقصديت هذا النمط، من التشارك الإعلامي الطوعي وغير المقصود، المضوي أحياناً، بين [النخبة] و[السلطة] في الموقف من الأصولية، فإن مما لا شك فيه أن التلاقي، لم يكن لينجم إلا عن قسطنطينة تحدث باستمرار، كما حدثت من قبل بين [المثقف] و[الأصولي]، وجرى في سياقها تصور الآخر على أنه خطر وتهديد. إن تدقيق النظر في نظام الرموز، الذي تنشئه الأصولية، وهي تخلق

موضوعات الضف، يُمكننا من رؤية الكيفيات، التي تمّ فيها ويتم باستمرار هذا الدمج بين الصور، بحيث يندو المتف عاتلاً للشرطي، وهذا للسائح. ويبدو هؤلاء، في نهاية اللطف، هدفاً صريحاً للقتل. هذا النظام يقوم، فيها يقوم، على أساس إمكانية استرداد الدلائل القديمة، الراسية، للصورة نفسها، فالخلف هو وداعط السلطان، وشريكه الذي يشير عليه باستعمال القسوة، أو يزيها في عته، فتبدو أمراً مقبولاً ومبرراً. والشرطي هو عين الحاكم وهراوته وحارسه، والسائح هو الغريب القادم من وراء الحدود، المتخصص، المثير للريب والشكوك. إن هذا النظام من الرموز المستعارة، والذي يتبع نمطاً فريضة من نوعها بين الدلائل المباشرة للصورة، يواصل عمله بدنيانية عالية على صعيد شحن الرموز نفسها بالزبد من الإشارات كلما تصاعدت المواجهة. فالرمز [التقليدي] للشرطي، يتلمج تلقائياً في الرمز [الحديث] للمتف، وهذا في السائح الغريب [المشرق]، لتشكل أنتل صورة واحدة لرمز جديد للسلطة العربية: إنها [هؤلاء] جميعاً، وقد تمّ صهرهم في صورة علو.

هل الأصولية حل؟ سنقلب شعارها الأثير وللحبيب: الإسلام هو الحل، ونسأل ما إذا كانت هي البديل الممكن. إنها تزعم إمكانية التحقق في الواقع الفعلي، كحل سياسي تاريخي للأزمة الراهنة، بعيداً عن الجدلية والتعصب. يدّعي هذا الزعم لم يواجه بعد بما يكفي من الفضل ومقارعة الحق بالحقبة. وقد ينبغي لنا - إذا كنا صادقين في ذهنائنا حق الديمقراطية والحوار وكفالة حق الاختلاف - أن نتجلب هذا الزعم لأغراض السجال وإثارة حوار جمعي مفتوح وصرح، يخرج من كونه سجلاً ضد ظاهرة شيعية، من دون اللجوء إلى مراءعات التخوين والتجريح أو القمع، فلك أن حل الأصولية المقترح، ينطوي على زعم أكبر: إنها تزعم كونها الإسلام عينه، مجسداً في صورة تعاليمها وإرشاداتها، بينما نعلم أن الإسلام والأصولية هما شيان مختلفان.

إن «الأصولية» هي قرامة من قراوات أخرى للإسلام. هي تأويل آخر من تأويلاته، شأنها شأن ظاهرة «الفرق» في الإسلام القديم، والتي كانت شائعة طوال التاريخ الإسلامي، وحتى انهيار الدولة العباسية. وإذا صحّ القول، فإنها قراءة متأخرة لجممع اخطف عما كان عليه مع الإسلام المبكر وإسلام الخلفاء الراشدين. وهي، بهذا الحق، وفرة مصابة بذهر من نوع آخر: [ذعر الغريب].

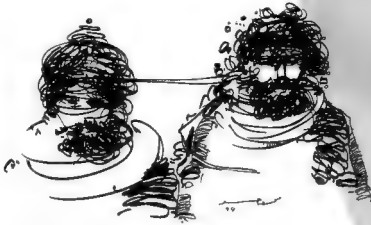
ومع أننا نعلم أن الأصولية الراهنة هي «أصوليات»، فإننا لا نعلم رؤية ثقافة واحدة تجمعها. تقوم هذه الثقافة على تصوير الغريب وكشع، يجرب طرقات العالم الإسلامي، وتقرأ سوف تذكّ جحافلها أبواب وقلاع الإسلام، كما حدث أثناء

الحروب الصليبية، فتهازم القيم وتطمح الأسس الاجتماعية والفقهية، التي قام على أساسها الإسلام. هذا من دون أن تترك الأصولية، أن ثمة فارقاً نوعياً بين «الغريب»، الذي نفهمه، وبين «ثقافته»، أي بين الغريب [بما هو استعابر وتفرق حضاري] وبين ثقافته المنتشرة عالمياً [بما هي ناتج جوهري من نتائج التمرکز الرأسمالي المائل في الطبيعة التاريخية، والذي لم يكن مألوقاً أبداً من قبل]. إن نظرة الأصولية، القائمة أساساً على تجريد النخبة من حقها في التلاحق الثقافي مع المركز العالمي، تؤكد حقيقة أن الانتماس في الحوار وسوء الفهم بينهما، قد بلغا ذروتهما، وهما ناجمان أصلاً من عدم إدراك مسألة الفروقات النوعية البينة والصرعية بين [الغزو الثقافي]، كسياسة استعابرية، وبين التلاحق الحضاري واحتماك الثقافات، كظاهرة مشهورة في التاريخ.

ولئن تجاهلت الأصولية، أو تناسلت الحقيقة القائلة، أن الإسلام كان يوماً ما مركزاً ثقافياً، ينشر إشعاعاته في دائرة من الشعوب، شائعة وعربية، فإن تلك الشعوب لم تسي أبدأ أنها نظيفة، من قبل، وتنتظر اليوم إليه من منظور هذا التلاحق الفعّال بين المركز والأطراف، ولا شك أن إرقام النخبة الثقافية العربية بالقوة، على التخلي عن هذا الحق في التشيع من ثقافة كمالها متغيرة، والحوار معها، صوّر دوماً على أنه تهديد صريح حق المجتمع كله في الاندماج في عصر حديث. بالمعنى الأنف، فإن الأصولية، وهي تصوّر غريباً، وكشعاً، تجد نفسها وقد صمتت شبيهاً آخر اسمه الغريب، صنوها وغربها القديم، ومن حوله تتراقص أطراف أشباح لا عدّها: علمانية، شيوعية، قومية، عصرية، حداثية. هذه الأشباح، سوف تعمل وفق آلية خاصة، داخلية، تتبقي من قلب سوء الإدراك على صنع بعضها البعض، بل تعمل في كل لحظة على إلقاء الخصائص الشيعية لكل منها، من أجل إدانة الصراع وتصعيده.

لكن الواقع لا يعكس بدقة مثل هذه التصورات. فكما أن الغرب ليس «شيعاً»، بصفة مطلقة، يتهدّدنا ويترعب بإسلامنا وشرقنا الحاضرين، وكما أن المتقنين ليسوا محض امتداد على [فرعي] لذلك «الشيع»، فإن الأصولية كذلك ليست وظاهرة شيعية. هناك عالم جديد لم تصوّره الثقافات والمدارك القديمة، ولا تكهنت به، ولا قبل لها بمشجراته السريعة والعاصفة، وهو، بفضل جلته هذه، يفرض على الجميع طرح طائفة من الأسئلة، متبدو في شكل تحديات. وعندها تتمكن من تقديم جواب صحيح عن كل سؤال من الأسئلة المطروحة، فإن صورة الأشباح سوف تتبدّل، وشكل التحدي سيتغير. □

الأصولية تتناسل
أن الإسلام بدوره
مثل مركزاً
للإشعاع الثقافي



عقل للإيجار

يتبع الأنماط الاستهلاكية في الحياة
العربية معاصرة مزودة مع هبات البعد
من جهة، ومع ريادة النهج الاستهلاكي
محسنة العربية بأشكال جديدة من جهة

ثانية، جرى الاهتمام بالثقافة العرب لسرورة هذه التوجهات،
فظهرت خلال عقد السبعينيات والثمانينيات ممارسات وطبيع
للمثقف العربي لم تكن معروفة من قبل بهذا الاتساع وهذا
العمق كمفهوم الوراثة التكنولوجية أو مفهوم المستشارين أو
مفهوم كنية السلطان، مما أعاد إلى الأذهان قضايا في متاه
الخطورة على ساحة العمل السياسي والثقافي العربي مثل حدود
الدولة، ومسائل إنتاج المجتمع أو سانه، أو مسائل الإسه
والطاقة والشعب في الممارسة السياسية والثقافية العربية، ومثل
مسائل الإعلام وصلاته بالنظم الاقتصادية والاجتماعية
والفكرية والقانونية

ولا يماري أحد اليوم في مدى سطوة الإعلام على هذه
المسائل كلها، فالإعلام لا يحاصر الثقافة الأصيلة والحياة
فحسب، بل ويقولبه الوعي وفق توجهات السلطة التي تملك
وسائل الإعلام، وثمة دراسات وأبحاث كثيرة خلال العقدتين
الأخيرتين عن ترويض الوعي بتأثير إعلام بصنق خطه السياسي

المثقف من صفحة المجتمع الأولى
إلى خاتمة الاعلانات المبوبة

عبد الله أبو هيف
كاتب من سورية

والثقافي والاجتماعي إلى حدود مرحلة خائفة هي غالباً صدى مباشر للحدث السياسي الذي يتبدل بسرعة، هذا إذا افترضنا نوعاً من استقلالية وسائل الإعلام والتحكم الفطري في أساليب عملها، فكيف إذا أنعمنا النظر والتأمل في قضية خطيرة هي تبعية الإعلام للغرب الذي لم تعد تنفع معه محاولات الرقابة أو التشنوئش أو التقييد على البث أو مصادرة الريميج والأفلام التي لا ترضى عنها السلطة المالكة لوسائل الإعلام في ظل التطور التقني الهائل لتصبح المواد الإعلانية وانتفاها، وهي لا تزال حتى الآن حكراً على المؤسسات الرأسمالية الكبيرة، وعلى رأسها الشركات الأمريكية والبريطانية والفرنسية مرتبة حسب قوتها، وهكذا اضطر المثقفون العرب إلى الانخراط في آلة الإعلام على حساب الثقافة، فخصصوا غالبية إبداعهم أو حصروه في حاجات وسائل الإعلام، فصارت الكتابة خاضعة للعرض والطلب في سوق الثقافة نلب متطلبات وسائل الإعلام، وهذه وجوه الثقافة في المجتمع في العقدين الأخيرين كتآب الأغانى والمسلسلات التجارية وعروض المسرح المحايط والريميج والأفلام التي تمني النزوع الاستهلاكي بالدرجة الأولى. وفي آخر الإحصاءات، يظهر طلال حيدر، وهو شاعر أغنية بالعامية اللبنانية، وإسامة أبو عكاشة، وهو كاتب المسلسلات الشهيرة، نجمي ثقافة في المصدرة، أما نجيب محفوظ فيبدو حتى أنه قد لم من أعمال في وسائل الإعلام لا بما يقرأ له الباس، وهذا سمتها سيئة تدهيم بدمشق، مع صالح مرسي، الروائي المصري الذي انتشر من خلال مسلسل «أوقات المحبابة»، وهو المسلسل الذي يحضر حالة مصرية من الاختراق العربي للكتاب الإسرائيلي. وكان عدد كبير من المثقفين حاضراً، شعراء ومسرحيين وروائيين، بعد جري نقاش حول إعداد «أوقات المحبابة» للثقافة، فكتشف صالح مرسي أن غالبية هؤلاء المثقفين لم يقرأوا الرواية، واكتفوا بمشاهدة المسلسل، فأعلن استيائه غاضباً من أن عدوى مشاهدة التلفاز على حساب القراءة قد شملت سدائه، فقرر أيضاً فصحوا لا يتخفون عن الجمهور العام في هذا لسانق.

وفي الختام المقدس أثبت أيضاً قصاب ذات حظوة تتفق بحياة المثقفين أو انهيارهم أو هدامتهم، أو شيوع انحمار عمالة للمثقفين الذين يستبعدون السلطان السياسي أو الاجتماعي أو الحديدي عبد المثقفين أنفسهم. وهذه انحمار وأشكال للمثقفين تصدعت خلال العقدين السابقين كي ذكرنا مع أمثلة أخرى للمثقفين مثل غط المثقف للزعم أو الثوري أو المثقف المصنوي كما عرفته بعض الماركسيات مثل غرامشي وسوده عن كثر تداولهم إبان تلك الفترة.

لم يكتب المثقفون، ميمناً ويساراً، الذين خرجوا من عقاب السلطة بالسجن والتكبل والتعذيب، مثال شهيد الشاذلي وفرح الله الخلو، بالانتماء في ركاب السلطة والاصمباع لأوامرها وتوجيهاتها، بل مصوا بعبود السلطة على صرح أطروحاتها أو أيديولوجيتها، تشكيلاً وسيورة وانتشاراً ومن نائل القول أن يشير إلى التسابق الممحم بين المثقفين لنسوج أيديولوجية السلطة في البائدين كافة، ففي مجال الاشتراكية، وجد كثيرون ممن ينظرون لاشتراكية عربية، ووجد كثيرون ممن أعدوا الاشتراكية العلمية لدى بعض مرثويي عصابات النظام إلى جذورها العربية، ووجد كثيرون ممن جعلوا الاشتراكية مذهباً إسلامياً. ولعل ذكر أعلام من وزن عبد الرحمن الشراوي وعبد الحميد جودة السحار وأحمد عباس صالح وغيرهم يعطي مثلاً هؤلاء المثقفين الناصريين الذين فجعو مع السادات، ثم اضطروا إلى متابعة توظيف أدهم لخدمته أطروحات السلطة فيما بعد مرحلة عبد الناصر كميد الرحمن الشراوي، أو مالوا إلى الصمت كميد الحميد جودة السحار، أو فاق العت وضيق الحال حد الاحتياش قبلوا إلى المحبرة خارج الوطن كأحمد عباس صالح.

وهذا ما يتيح لنا أن نؤكد طاعرة تبدو جلية في الأدب العربي الحديث منذ الستيات وحتى مطلع الثمانينات، ومصر عروج واضح، هي تبعية للحدث السياسي أو مواكبته هذا الخندق على أحسن حال، لا لاسترفافه أو التنبؤ به أو التأثير فيه لا عن حد صيل.

لا شك أن سقن العرب قد كابدوا مرارة وعائتوا طويلاً من «هزابة السلطة التي عاقبتهم غالباً»، ولم تعترف بهم أو تحريمهم وتعديهم لا من قبل حكامين وحكامين، فحمت فعاليتهن وضع اجتهدنهم ونغى إحسانهم بالمسؤولية في رداء كقيم من الخوف وفقدان الأمان، وتعيد إلى الأذهان عددا لا بأس به من الروايات والمسرحيات التي بنت على أمثولة «مسديل الأمان»، رمزاً أو نقيضاً أو استلهاماً للزلات العربي، تحت وطأة هيمنة الطغيان على وجدان المثقف العربي، غير أن هذه المكابدة وهذا العناء ذهبيا بأحلام المثقف للزعم أو المثقف الثوري أو المثقف العضوي التي تكرست دون رحمة مع الأحلام القوية وأحلام التقدم العريضة لأسباب كثيرة ألما إلى شيء منها.

وقد انطلقت مفاهيم المثقف التقني من قلب هذه الصراعات يدافع من السلطة غالباً ومن المثقفين أنفسهم أحياناً، وربما كانت أكر حالة شهدتها الثقافة العربية في هذا الانحمار حال عبد الناصر حين أطلق سجانه من كبار مثقفي مصر وبعض العرب من منحومهم وهم يتمسكون إلى تيارات

دراسة فريدة للمثقف العربي والسلطة كما تعكسه روايات التجربة الناصرية، لاحظ مؤلفها صالح إدريس أن النموذج الأكثر ظهوراً وتأثيراً هم المثقفون الموالون ولاء مطلقاً، ثم الاعتاديون والبارعون في تحرير أخطاء النظام أو تفسيرها أو تلطيفها منصفين أنفسهم في أحاديث كثيرة في موقع عامي السلطان، ثم الموالون ينحط أو الموالون ولاء نقدياً، ثم على نحو أقل، المثقفون الوافضون ثم المثقفون الانتهازيون، ثم المرويون المترجمون وعن يؤثرون العزلة أو الاعتزال بتشجيع الدولة أو ضغوطها أساساً، أو بخيار المثقفين أنفسهم كما يتوجهون، ثم المثقفون المستبدون، وهم الذين يراهنون عدا النظام لهم بسبب ماضيه، وهكذا لا نجد نموذجاً سويماً للمثقف. إن التأميرة صفة ملازمة للمثقفين كثر لا يفرون مكانة المثقف، بالقد الذي يَحْمِلُون فيه فاعلية التمايزة عبر دهايز الممارسة المتواطة مع الذات وسع السلطة ودساتيها ومكرها وخسائها المئين لقيم الثقافة الحقّة ودور المثقف الحقّ.

ومن المفاهيم الجديدة أيضاً مفهوم «المثقف الحكيم» الذي يتخذ لنفسه دور الحكمة دون الارتباط بالسلطة، وقد برهنت مثل هذه الدعوة في الواقع على سلبية تمكن من المثقف كلما يتصارع السلطة ومن نتائجها الواضحة للعبان، العزل أو الإحالية مرتداً لأوهام المثقف المتناقضة في أبراجه العالية أو المحصنة

غير - من أكثر المفاهيم سيطرة الآن مفهوم الالتزام التغيي الحزبي دون ترويض أو تزيين. فالمثقف وفق هذا المفهوم يمتلك جهداً غافقاً هو الحق، والكشف وإبداع وحجة وعطاء علمي وذكري ومعرفي، قابل للتشغيل أو الاستنجاز أو الاستشعار بأجل و دون أجل، فهو إذا مستعد لأن يبيع جهده وظفيرة أو حرة أو استشارة، ويدرجات مغاولة لمن يدفع أكثر ولن يقدم شروطاً أفضل للالتزام به، وضة اليوم مراكز ومعاهد سرية وغير سرية في ميادين النشاط الإنساني كافة تمرص جهود المثقفين وأدوارهم للبيع أو التشغيل أو الاستنجاز، لقد تحل أمثال هؤلاء المثقفين عن الأوهام وسحر الأيديولوجيات وحركة الواقع وانفسروا في مصالهم الذاتية الضيقة أو المحدودة، وأعتقد أن ما نشهده اليوم من أحداث خطيرة وفترات غير متوقعة لقادة سياسيين آلت إلى اتفادات مريعة، تؤثّر في المصائر القومية العامة هي منبئة من أفعال هؤلاء المثقفين المستنابرين الذين نشطوا إلى جانب بعض الزعلاء والفداة العرب، وصارت لهم فعالية احتراق معجزات، هي بتعبير أدق احتراق مقدس للتاريخ العربي.

من المهم اليوم أن ننقد مفاهيم المثقف التقني والزمائمه المتعددة والمختلفة في وجه الحزب القومي المنتشر حفاظاً على الأواصر التاريخية المسؤولة للمثقفين العرب. □

معارضة أو متطرفة أو تحالفه الرأي، يعتمد عليهم في سياسته الجديدة العام ١٩٦٤ في إطار شعار «البلقاء»، وخاصة شعار تحالف قوى الشعب العامل، فصار عدد كبير من هؤلاء السجناء وزراء أو مستشارين أو مديرين عامين وغير ذلك، فور خروجهم من السجن.

ومن يتساءل خيرية المواقع القيادية التي تسنها هؤلاء المثقفون السجناء بذلك تمام الإدراك أن عبد الناصر قد أوكل إليهم شؤون التنمية في مصر سريتها. ولعل من أسر الظواهر الباطنة عن هذه المشاركة أن المثقفين شرعوا يخطرون في سلطة لا تمبر عنهم تماماً، وأنهم شرعوا يخدمون سلطة قد تتعارض مع أفكارهم بشكل كامل، ويبقى هذا التحول من أكثر الأمثلة على ولادة المثقف التقني، مسطوحاً. ثم شهدت هذه الفترة محاولات تكيف من المثقفين أنفسهم أو من السلطات العربية لإضفاء صفات واقعية على هذه المفاهيم المستجدة. وإذا كانت عالية هذه الصفات محكومة بالذراعية فون المثقفين العرب توصلا إلى أن يصيغوا الالتزامات التقنيية لمشاركتهم في السلطة بطوائع أخلاقية طهرانية، قومية أو عقائدية، فصدرت عنهم مصطلحات جديدة حول أدوارهم مثل «تجسير العلاقات بين السلطة والثقافة وملخصها وإن لا يكن جسر ذهبي أو فضي، فليكن جسر خشبي يقف فوقه سيد يقو، ومثقف تابع يبره، ومن الواضح أن مثل هذه الدعوة الميكانيكالية غالباً ما تضع المثقف في موضع الحسة والدماء.

لقد نوقشت قضية «التجسير» طويلاً مسرّاًها غميراً أطروحة واقعية في الحياة الثقافية العربية جهد الدين إبراهيم وشيخ كثيرين يرون فيها حلّاً لمأزق وعلاقة المثقف العربي بسلطته التي مارست بحقه أصنافاً من الموت أو العقاب أو التكران أو الإهمال أو التجاهل خلا حالات الولاة. إن مراجعة هادئة للندوات والمؤتمرات والمثقفات الفكرية العربية حول الثقافة والسلطة في الوطن العربي، وهي متعددة منذ أواخر السبعينات على امتداد الأرض العربية تبين أنها تمحورت حول ذلك المصطلب في حالات قطرية بحري تفصيل القول فيها موات وموات. وقد برهنت التجارب على عدم جدوى «التجسير» لأنه اقتراح تقائي لا تستغله السلطة إلا حين الحاجة، أي أن مكانة المثقف العربي في مجتمعه لا تزال زائدة عن الحاجة خارج الحدود التي ترسمها السلطة، ولأن جوهر «التجسير» يكمن في النظر إلى المثقف طرفاً آخر في معادلة السلطة والشعب، وواقع الحال يفيد أن السلطة لا تعترف بهذا الطرف، ولا تراه ضرورياً أو هي تستغني عنه، ثمة دليل منه في صوفها متى شامت، ولو لم يتحل بمواصفات المثقف. وفي

متقف تقني
يخدم سلطة
تعارض مع
أفكاره بشكل
كامل!

صالح القاسم
قاص من الأردن

شمة هواء



زوجتي

لا تحب الطلعات، ولا شمسُ الهواء، ولا تعرف طريقة الوصول إلى قلبي إلا عن طريق سطحي كما هو مكتوب في مقدمة كتاب فن الطبخ الحديث. وإذا قلت لها مرة: قومي يا بنت الناس السي، دعينا نأخذ الأولاد في نزهة خارج البيت، أدارت قفاهها بلا اكترات وكساها المحدث مع حائط أو إنسان غريب غير موجود وإذا ما تكبرمت وردت على السؤال، أجابت بقرف واشتمتار: ملا قرف، ملا هم، وهل نحن من البشر؟؟!! لشمع الحز أولاً، ثم نعكر في ما نقول.

ملعون الوالدين، لا ترحم ولا تدع فرصة لرحمة الله أن تنزل. طليخ لا تعرف الطبخ. وإذا ما حاولت كي بطلون، أو قميص حرق طرفه وقلت خلفته. حرقها الحيلة وخزيتها سالالم والعداب والجوع الدائم: أسستها حرمة الشقاء، واستمدادات يوم الرفاق وحتى آلام ليلة الدخلة. النكد الدائم طيف هائم لا يفارق البيت. والنكد في العمل بات مستلماً روتينياً: يوم العمل تغيص في تغيص؛ على تكشيرات اللذبة الغيبية، وأوامره القبيحة، إشعاره الدائم للموظفين أنه الرب الأعلى وما حوله حير أولاد حير، شيء لا يوصف، ويكفي لجعل كل تهديدات العمل غتاً وملأ. النفاق واجب يومي مقدس يجب تأديته بكل عناية حتى أضمن في نهاية السنة تقريراً يؤهلني لموافقة الإدارة العليا على منحي العلاوة السنوية التي لا تكفي حتى شراء دجاجة هزيلة.

أرى الناس، أرى بعض الجيران يوم العطلة يأخذون أمهم في سزة خارج البيت: في رحلة إلى شتاء الشور أو سائم الصيف المجلونة فانتفض وألقى على زوجتي أن تترام وتغار منهم ثم تأتي لي تطلب مني أن أفعل مثلهم، وإلا لن تقعدي في البيت بعد الآن.



مساء هذا اليوم، أي يوم؟ لا أدري! علمت إلى البيت لا أرى للمصباح لوعاً، فلقد جرى الله خيراً رغم بقائي له طول السنة ودعائي المتواصل له بطول العمر، وتسحي بأبنائه وركوعي وحسوعي . آه . . . أنا كم أحس حقيراً! رغم كل حجابتي هذه وركوعي لكل رغباته خدعني وكب في التقرير بحيث لا توافق الإدارة على منحي العلامة السنوية بالمدلة والسكنت غسست نمي ونجمرت وأسانه: الفلا زعن في وجهي وطردني بعد أن تشنني . بكيت للسموفين، تدخل منهم من لا يزال في دمهم ذرة حياة وهم هم أقرب منزلة عندهم من حيث الدنس والحياة . راحني أن لا يطردني من العمل، وأنه يكفيني ما نلتقيت من اللعان والسباب، وقالوا له: ساعه هذه المرة، ومنحضره أليث مثل الكلب يحضر. ساعه هذه المرة وستجعله يقبل بديك . قلت يديه وقدميه، وما أكثر ما أقفل على أنغام السكاكين التي تقفل داخل.



طريقها أحاطني. إعتقدت أن مكروهاً ما قد حصل. والآن ما ستفعل يا فالح؟ ألم أقل لك شيات الهواء ليست لنا؟ يجب أن نخلصنا من هذه المصيبة الأولاد أوشكوا أن يهلكوا. والرضيع أخرج نزل ما في جوفه من الحر. ولم يعد في صدري ما يصبه.

غاص المكان في التمتة أكثر. صراخ الأطفال ازداد حدة وبقي يمزق حيوط الصمت حتى قبيل الفجر بعد أن هدمهم الكاء وناموا. أب والزوجة لم تستطع النوم. شهدنا انشقاق الحيط الأبيض من الأسود. بقينا في أماكننا لا ندرى ماذا نفعل. رأينا الشمس وهي تتصاعد إلى السماء حتى تعامت فوق الرؤوس. فحنت على الأولاد وشرعت لأوقظهم واحداً تلو الآخر. عبا الزوجة كانتا تتطبران شرراً لو سقط شعاعها على غلق لفتله.

فأنت لم تقم بعد. إقترعت منها أكثر وقلبتها على ظهرها لأوقظها جيداً. فوجئت ببرودة جسدها تحترق أصابع يدي وترعبي. وضعت أنفي على قلبها. إكتشفت أنها جثة. رفعتها إلى حضني وشددت عليها، تمنيت لو ترجع مائة ومائة تعود إلى صليبي ولا تفلت.

حطمت البكاء جدران كل شيء: وحشة المكان وعتمته، صمته الرهيب. ولم يبق واقفاً إلا الدمعات التي تنهمر من العيون مثل الجمر ضربت الزوجة على صدرها ونفتت شعرها. عزقت التراب وأهالته على رأسها ولم يستطع أحد إيقافها أو موااساتها.

وضعت البنت على الأرض وأخذت أعفر التراب لأصنع قبراً، زعقت الزوجة أن أتوقف. قلت: لماذا؟ قالت: وهل تريد أن تقتلنا أيضاً. دعنا نأكلها لتعيش. ثم نهضت بجثثها إلى السيارة. زعرت فرش كراسيها. كومت أيضاً بعض القش والحطب ثم أصرمت التيران. سمجت الحقة وقربتها من النار، وصارت تقطع منها جزءاً جزءاً وترميها في النار. ثم تأكل وتطمع بقية الأولاد. إنفمس الجميع في الأكل ونسوا ما الذي يأكلونه. ولما انتهوا نظروا إلى...

نوال السعداوي
كاتبة وباحثة من مصر

خداع الكلمات

من «الحماية» إلى «النكسة» إلى «بيولوجيا التكاثر»



أتابع

من موقعي، هنا في جامعة ديوك، على
الشاطئ الشرقي لأمريكا الشمالية، ما
يكتب في الصحف والمجلات المصرية.
فرق كبير بين أن أقرأ عن مصر وأنا

داخلها.

يجتاح الإنسان دائماً إلى مسافة ليرى نفسه. لا يمكن أن نرى
أنفسنا ونحن داخل أنفسنا. إن العين لا ترى نفسها.
منذ مؤتمر السكان العالمي أو القاهرة ٩٤، أصبحت بعض

الكليات مطروحة في الصحف والمجلات. كلمات كانت تأبوه أو من المحرمات. مثل: الجنس. المختان. الإجهاض. العلاقات الشاذة. الحمل، السفاح، حرية النساء. بالطبع أنا لا أشاهد التلفزيون المصري هنا في هذا المكان البعيد وراء المحيط الأطلسي. لكن قرأت عن بعض برامج التلفزيون في الصحف المصرية. مثلاً في برنامج حديث المدينة (الثلاثاء ١٦ آب/ أغسطس ١٩٩٤) قرأت أن السيد وزير السكان قال إن الثقافة الجنسية مطلوبة. لكنه طالب بتغيير كلمة الجنس إلى كلمة أخرى، هي فيزيولوجيا التكاثر، أو بيولوجيا الإنجاب.

إن هذه العبارة هي التي دفعتني إلى كتابة هذه المقالة رغم أنني بعيدة عن مصر، إلا أن قلبي مع هذا الوطن الذي خدع على مر العهود والأزمان.

لو أن وزير الإسكان ترك مكتبه وعاش بضعة أيام في قرية مصرية، وبدأ يتكلم مع الفلاحات والفلاحين عن فيزيولوجيا التكاثر أو بيولوجيا الإنجاب، فبأن أحدًا لن يفهمه. وفيزيولوجيا كلمة إنكليزية هي ترجمة لعلم وظائف الأعضاء. أما «بيولوجيا» فتعني «علم الأحياء». لم أعرف هذه الكلمات إلا حين دخلت كلية الطب في جامعة القاهرة العام ١٩٤٩.

حين اشتغلت طبيبة في الريف المصري العام ١٩٥٦ لم يكن هناك فلاح أو فلاحة يفهم مثل هذه الكلمات الإنكليزية. لكنهم كانوا يعرفون كلمة «الجنس»، وكانوا أكثر صراحة من زملائي الأطباء والطبيبات في مناقشة «الجنس». ذلك أن حياتهم الطبيعية مع الحيرانات في الحقول والبيوت، كانت تفرض عليهم مشاهدة العلاقات بين الإناث والذكور كشياء عادية، لا يندى لها الجبين.

في وحدة طحلة الطيبة العام ١٩٥٦ كان معي زميل طبي. أذكر أن الدم صعد إلى وجهه فجعلًا حين رأى ذكراً جاموساً يمارس الجنس مع أنثى جاموسة. أخفى الطبيب عينيه بيديه، فضحك الفلاحون والفلاحات. قالت إحدى الفلاحات لي فيما بعد (بعد أن انصرف الطبيب): «ولاد البتر غرغرين». ثم حككت لي نكتة جنسية شائعة بين الفلاحات (حكيت هذه النكتة في إحدى المؤتمرات الدولية النسائية التي عقدت في ألمانيا العام ١٩٧٦، وضجت الضاعة بالتصفيق، وقالت رئيسة المؤتمر: إن الفلاحات أكثر قدرة على السخرية من غياها الرجل الجنسي من الأستاذات في الجامعات أمثالنا). لا أظن أن الرقابة تسمح بنشر هذه النكتة التي سمعتها من الفلاحات في قرية طحلة العام ١٩٥٦. لكنها تدل على أن

أهل الريف، نساء ورجالاً، أكثر دراية بالجنس من الأطباء. إن كلمة «علم الجنس» هي الإنكليزية هي مسكولوجيا. لو ذهب وزير السكان إلى أهل القرية، وقال لهم، سأحدثكم عن «السكولوجيا»، فلن يفهموا شيئاً. لكن إذا قال لهم سأحدثكم عن «الجنس» سوف يفهمون. حين اشتغلت طبيبة في قرى طحلة وكفر طحلة وغيرها من قرى القليوبية، كنت أتحدث مع الفلاحات عن عادة «الطهارة» (المختان: بالغة العربية الفصحى). في شتاء ١٩٥٧، وأنا في الوحدة الطبية بقرية طحلة: حمل الفلاحون إليّ بتاً صغيرة في الشامة من عصرها تنزف. حين فحصتها وجدت أن الدبابة التي قامت بعملية الطهارة قد أوغلت بالموسى في اللحم.

ذلك اليوم، عقدت اجتماعاً للفلاحين والفلاحات في بيت جفني (والدة أبي) بقرية كفر طحلة. تحدثت معهم عن مضار عادة الطهارة. كانوا يهزون رؤوسهم في انتقاع وفهم. ثم يكونوا في حاجة إلى ترجمة الكلمات العربية بالإنكليزية. لكني كنت أستخدم كلمة عربية فصحة هي «البشرة»، وهو مفسر المرأة الجنسي الذي يتر بالموسى في عملية الطهارة. لكن ابنة عمي «زينب»، وهي فلاحنة من عصري تقريباً، تضاهت من هذه الكلمة «البشرة» التي لم يكن الفلاحون يفهمونها، وشيحت بيديها في وجهي بنفث، وهي تقول بصوت عال: «فريلهم» «شهور» يا بنت! عالياً بدل الكلمة دي اللي مش عاريجها.

لكني في العام ١٩٥٧ كنت عاجزة عن نقل الكلمة باللغة العامية التي يتكلم بها ملايين الناس في مصر. ما الفرق بين كلمة «ظنبور» وكلمة «بظر»؟ كلمة بظر كانت سهلة بالنسبة إليّ، وكانت صعبة بالنسبة إلى الفلاحين، والعكس كان صحيحاً. كلمة ظنبور بالنسبة إليهم أسهل من كلمة بظر.

في شتاء ١٩٥٧ أيضاً، حمل الفلاحون إليّ فتاة في الخامسة عشرة. كانت عروساً يجلباب العرس وهي تنزف. حين فحصتها وجدت أن هناك جرحاً في المهبل ونقياً في الشامة البولية. كانت العروس قد تعرضت لنقص بكتريا باصم الزوج. كان الزوج فلاحاً في الثامنة عشرة من عمره، له أصبع قوي غليظ وقطر طويل، نفذ هذا الإصبع بالظفر من جدار المهبل ثم فقب جدار المثانة البولية. أيضاً ذلك اليوم، عقدت اجتماعاً للفلاحين والفلاحات في الوحدة الطبية نفسها. كان اسمها «وحدة طحلة الجمعية» (تشمل وحدة طبية + مدرسة + وحدة اجتماعية).

قال في وزير الصحة العام ١٩٧١: لو أنك جعلت عنوان الكتاب «المرأة وفيزيولوجيا الإنجاب»، بدلاً من «المرأة والجنس»، ربما كان أفضل. إن كلمة «الجنس» وتابو، قلت. لوزير الصحة: يجب إزالة هذا «التابو» وليس كلمة الجنس. ثم إن الكتاب قد صودر بسبب المضمون، وليس العنوان بحسب.

كم من الكتب الجنسية تباع على أرصفة الشوارع، دون أن يصادرها أحد! حتى في السعودية هناك سوق كبيرة للكتب الجنسية، والصور الصارية، وأفلام الجنس الأميركية. لكنه الجنس الرخيص. الجنس المبتذل أو ما يسمى بالإنكليزية «البورنوغرافي». الجنس الذي يروج لإثارة الشباب وصرفهم عن أمور السياسة في البلاد.

أما الجنس الذي يربط بين الفهر الجنسي والفهر السياسي والفهر الاقتصادي فهذا غير مطلوب، بل خطير، ويجب مصادره فوراً.

يا زملائي الأطباء في مصر، وبأ وزير الصحة والسكان. إن الشكل لا يتفصل عن المضمون. إن كلمة الجنس لا تتفصل عن مضمون الجنس. نحن في حاجة إلى شجاعة الصدق العلمي، وليس استبدال كلمة بكلمة.

إن استبدال كلمة بكلمة في عهد أسد، بل سوف نفقد روح قريدي آخر، ندور في حلقة مفرغة من الكلمات الجوفاء. إن استبدال كلمة بكلمة لا يؤدي إلى المعرفة أو الوعي. بل يؤدي إلى ما يسمى «تقريب الوعي».

هل تغيرت أحوالنا حين غرنا كلمة «هزينة» بكلمة أخرى هي «نكسة»؟ لو واجهنا «الهزيمة» على حقيقتها وكلمة ومضمونها، لرأينا فنيها على الأسباب الحقيقية لهذه الهزيمة. إلا أننا ندور في تلك الحلقة المفرغة. الاكتفاء بتغيير الشكل وحده، وليس الشكل والمضمون معاً.

استعملوا تحت كلمة «الحليمة». استبدال الإنكليز كلمة الاستعمار بكلمة الحليمة. هل غيرت الكلمات شيئاً؟ زينت الوعي. اليوم تم استبدال كلمة «الحليمة» بكلمة «المرونة». إننا أيها السادة لا نعيش على معونة أحد. إننا ندفع من عرق الشعب المصري للولايات المتحدة الأميركية أكثر من ستة أضعاف ما نأخذ منها.

إن الاستعمار الجديد يشتغل تحت أسماء جديدة وكلمات جديدة. كلمة «التنمية» مثلاً، هي إحدى الكلمات التي يشتغل تحت شعارها الاستعمار الجديد، وسوف يشتغل تحتها في جاية القرن القادم الواحد والعشرين، ثم يستبدلها بكلمة أخرى.

إنهم يستخدمون الآن كلمة «المجتمع المدني» بدلاً من كلمة «الشعب». يستخدمون كلمة الفيشات أو السلطات غير الحكومية بدلاً من كلمة المنظمات الجماهيرية.

كان الاجتماع حاشداً، حضره ناظر المحرمة والاختصاصي الاجتماعي والممرضات والممرضون وعدد من الفلاحين والفلاحات. شرحت لهم مفاهيم فض البكارة بالإصبع. كانت التقاليد هي أن الدم الذي تنزفه العروس هو دليل العذرية. «بشكير كبير» أيضاً يطلق الدم، وينزع عالياً لشهده الثقات من حيون القرية، وبذلك يثبت «شرف البنت وعائلتها» في هذا الاجتماع، دار الحوار حول الجنس، والشرف، والبكارة، وكل شيء. كانوا يمزجون رؤوسهم في اقتناح ونهم. لم يشعر أحد بالحرج، إلا الاختصاصي الاجتماعي، وكان شاباً من البندر (من القاهرة) لم يتعود على مثل هذا الحديث. قالت عنه إحدى الفلاحات: «ولاد البندر خرين».

أذكر أن الاختصاصي الاجتماعي صمق، حين قلت أن حوالي ٢٨٪ من البنات يولدن بدون غشاء بكارة، وبعضهن يقتلن في الصعيد وهن بريئات.

إلا أن الفلاحات لم يصمتن. وقالت واحدة لي: «والداية ابشكير بالدم، حد عارف هو دم إيه، يمكن دم فرخة» أوحى لي عملي، كطليبة في الريف، أن أصدر كتابي «المرأة والجنس» العام ١٩٦٩. إلا أن الرقابة صادقت الكتاب في العام ١٩٧١ (نسخة دار الشعب) ثم أعيد نشر الكتاب في بيروت العام ١٩٧٢.

حتى اليوم (تشرين الأول / أكتوبر ١٩٩٤) صمق في هذا الكتاب ملايين النسخ. وعلى مدى ربع قرن تقريباً، وهذا الكتاب يعاد نشره في بيروت، وفي تونس والمغرب والجزائر والسودان وسوريا وغيرها من البلاد العربية. في بيروت، كان الكتاب ينشر عن طريق دار النشر. وأيضاً عن طريق حسابات تصوير الكتب ونشرها، دون حقوق للناس أو المؤلف.

قام أحد الأساتذة في المغرب بدراسة حول كتاب «المرأة والجنس»، وذكر أنه وزع في البلاد العربية كلها، بما فيها السعودية (دخل عن طريق التهريب). وبلغت عدد النسخ التي وزعت أكثر من ٣ ملايين نسخة (كان ذلك في العام ١٩٨٠).

في زيارة لي لجامعة بنغازي في ليبيا العام ١٩٨٩، وجدت الكتاب يُباع على أرصفة الشوارع. كان الكتاب ممنوعاً في ليبيا لبعس سنين.

لماذا أقبل ملايين الرجال والنساء على قراءة كتاب حول «الجنس»؟! لماذا حاولت معظم الحكومات العربية مصادرة الكتاب بما فيها الحكومة المصرية العام ١٩٧١؟

في السعودية
سوق كبيرة
للكتب الجنسية
والصور العارية
وأفلام البورنو



البيوت البعيدة

■ البيوت البعيدة وليست تضيء
إلا في الأغنيات
البيوت البعيدة كالتمش
ولا زالت في مكانها
وليست جميلة
البيوت البعيدة
إلا في التذكار
وهي هناك
غير أن الغرفة صارت أصغر
واللعب أقل. □

سامر أبو هواس
فلسطين

كلمة «الشعب» أو «الجماهير»، مثل كلمة «الجنس»، من الكلبيات والثابوه، ويجب تغييرها إلى كلمة أخرى.
إن والدين أيضاً كلمة حساسة، مثل الجنس. لذلك، هم يقولون اليوم «التبوتقراطية» بدلاً من الدين. وهكذا يستمر تزيف الوعي.

بقيت كلمة أخيرة. في جريدة الأهالي، قرأت لكاتب اسمه خالد منتصر (عدد الأهالي ٣١ آب/ أغسطس ١٩٩٤، ص ١٠) يقول: «علينا أن نعرف أن الجنس قد دخل غرفة العمل منذ الستينات، على يد العالمين ماستر وجونسون».

إن الجنس لم يدخل غرفة العمل على يد ماستر وجونسون. بل العكس. لقد حاول ماستر وجونسون فصل الجنس عن السياسة والاقتصاد، مثل معظم علماء الجنس في أميركا. إلا أن هذا موضوع كبير يحتاج إلى مقالات أخرى. □

ختان البنات في مجلة «MS» الأميركية
ملخص الخبر

السيدة باتريشيا شرودر، والسيدة «باربرا» دور كوليسر، هما عضوان في الكونغرس الأمريكي، تقدمتا مشروع قانون جديد لمنع ختان البنات في الولايات المتحدة.

حوالي ١٠,٠٠٠ امرأة في أميركا يواجهن خطورة الختان معظمهن من القطاعات التي هاجرت إلى الولايات المتحدة.

ختان البنات كان يمارس في أميركا الشالية حتى العام ١٩٤٠. كان يجري هذه العملية بعض الأطباء لعلاج بعض الانحرافات الجنسية عند بعض النساء.

السيدة «باتريشيا شرودر»، عضو الكونغرس، تأثرت بكتابات وأعمال الدكتورة نوال السعداوي (الاستاذة والطبيبة المصرية، التي تدرس حالياً في جامعة ديوك).

مشروع القانون يعاقب أي شخص يمتن أي بنت تحت ١٨ سنة. العقاب يتراوح بين الغرامة والسجن، بحد أقصى خمس سنوات.

النساء المهاجرات في الولايات المتحدة، يطالبن بمحاكمة الأطباء الذين يجرون هذه العمليات، وليس الأب أو الأم. ويحذرون من استخدام مثل هذا القانون ضد القطاعات من المهاجرين في الولايات المتحدة، يطالبن بعمل توعية وإعلام وتعليم للأهالي بدلاً من العقاب.

عن مجلة MS الصادرة في نيويورك (آب/ أغسطس ١٩٩٤، ص ٩٢)

(٥) (MS) مي. أكبر مجلة نسائية في الولايات المتحدة الأميركية.



أصل المهر والمصاغ

محمد كمال البواتي
سورية

المقاتلون الأشداء يمتلكون الكثير من النساء، والكثير من الحبرات. وأصبحت المرأة المستعبدة، التصويص المعمل عن الأم، لأنها تقدم الدفء والغذاء، إضافة إلى التمتع الجنسي. وأصبح الرجل شديد الحذر من سرقة نسائه وقطعانه وخبراته، وشديد الحرص على أن لا تفر حيواناته الأليفة ونسائه المسيبات، فصار يرطنهن بما تيسر له من وسائل، ويضع عليهن العلامات التي توضح ملكيته لهم (الوشم).

ثم فكر في امتلاك أولاد المرأة، وتسييرهم في العمل والري، بدل قتلهم خوفاً من مزاحمتهم له على إنتاج أهم، وبقيت عادة قتل الأولاد إلى مرحلة متأخرة، حيث نبس القرن من هذه العمادة. أما الأطفال الذين يكبرون، فإنهم يتكاثرون على قتل أبهم (سيدهم) القاسي، وأكله بعد قتله في وليمة طوفسية عجيبة، استمد منها الكثير من الشعائر الدينية الممارسة حتى الآن، فأكل الآله أو الأب القتل بعد الاحتفال الصاخب الذي يفتله أبناؤه، هو سنة الحياة: وهذا جسدي فكلوه، وهذا دمي فاشربوه. ثم احتلاكهم وحدهم لأهم بعد هذا (أسطورة أوديب)، ثم التنازع فيما بينهم على هذه الأم، وعلى الأخوات أيضاً.

ولم هذه الفترة لم يكن الجنس مقيداً، ولم تكن هناك عزمات جنسية. لكنه عندما أصبحت ملكية الأطفال مقيدة، نشأ التنارع عليها وأجبرت المرأة على تقديم كل أولادها لسيدها فقط، حتى لو كانت قد حملت من غيره. ثم حرمت ملكية الأخوات حصراً للتنارع بين الإخوة (أسطورة هابيل وقابيل تعبر عن الصراع بين الراعي والمزارع، وبين الإخوة على الأخوات). وبقي الأولاد يتوارثون ثروات

■ لماذا ترتدي النساء الحلي؟ ولماذا تأخذ هذه الحلي أشكالها المعروفة؟ ولماذا تعلق في أماكن محددة؟ ولماذا يقدم الرجل المهر للمرأة؟ ما هو الأصل في ذلك وكيف تطور إلى أن وصلنا على شكله الحالي؟ أسئلة كثيرة حاولت طرحها على قارئنا العزيز، وقدمت له بعض الأفكار حولها. أملاً أن يتقبلها بروح للتعرف والدعابة، فأتانا لم أقصد إهانة المرأة أو الرجل، لكنني أحببت أن أضع أعينها على حقيقة مؤلمة ومضحكة معاً.

سنرجع إلى الماضي البعيد، إلى نحو عشرة آلاف سنة قبل الميلاد، حيث بدأ الإنسان في تلك الفترة باكتشاف الزراعة وتدجين الحيوان، مما أدى إلى تحول القبائل إلى تسمية القطعان المتحركة بحثاً عن العشب والثمار، إلى فرق صغيرة مستقرة جانب الحقول والمراعي، وحتى يتوزع إلى التظيم الأول للحمل، والذي كان مترافقاً مع الجنس وعصائياً له، أي بين الذكر والأنثى، فاعتنت المرأة بالزراعة ورعاية المواشي قرب مسكنها وقرب أطفالها، وذهب الرجل للري البعيد والعيد، وأصبح مسؤولاً عن الدفاع ضد الغزاة الطامعين بما استطاعت القرية إنتاجه، وأصبحت ملكية المرأة أمراً مرغوباً فيه للمرة الأولى في التاريخ، ليس بهدف ممارسة الجنس الذي كان متاعاً ومباحاً للجميع، لأن البشر في حينها كانوا شركاء في الماء والكلا والنساء، بل بهدف الحصول على الغذاء بشكل منتظم ومستمر مما تنتجه من أعمالها الزراعية أو حيواناتها الأليفة، واستغل الرجل نقاط ضعفها لإخضاعها إلى سيطرته، وتتافس الرجال على ملكية النساء، بالتفاهم أو بالصراع المباشر، واستبعدت، في البداية، المرأة المكتسبة في الحروب، وأجبرت على ممارسة عملها المعتاد بالقسوة، وأصبح



آبائهم، بمن في ذلك ضمنًا نساؤه. ونشأت الحاجة إلى إقامة السود والتعامل بين الأب والأولاد، بذل التناحر والتنازع، فقدمت رابطة الدم، واعتبر الأب الولد الذي يأتي من صلبه، استمراراً له ولورثته، كما اعتبر الولد نفسه استمراراً لأبيه وأجداده، وتطورت عادة عبادة الأجداد، وتقديس مقابرهم، وأصبح النسب أسراً بالغ الأهمية. وأجبرت استطراداً المرأة - العبد - على حصر ممارستها للجنس في سيدتها وزوجها ووالد أطفالها فقط، والذي بقي، مع ذلك، يميل أن تذهب زوجته وتستهيب من رجل قوي غيره، لتجنب له أولاداً لشده، بينما لم يكن هو يصر نشاطه الجنسي فيها وحدها أو في نساءه المتعددات وفي إمائته وحدها؛ بعد إلغاء حرية المرأة.

في تلك المرحلة نشأت المحرمات الجنسية، واختلط الجنس بالعبودية، وتحول الاسترقاق الصريح إلى زواج، وصار الرجل يخطف زوجة وليس عبدة، لأنها مستحبة له الأولاد الذين يعملون دماءه، وقد يضطر أحياناً إلى دفع ما يرضي أهلها الأشداء الذين يسيئون لاستغاثتها (وهذا هو أصل مهر)، أو يقدم لها ما يجعلها تقبل استعبادها، خاصة أن الجنس حرم عليها إلا مع زوجها، وحياتها مع أهلها ليست أقل عبودية وقهراً، فالجميع المذكوري يجازرها من كل الاتجاهات. لكن المرأة استطاعت استغلال رابطة الدم الجسدية، التي حلت محل رابطة الرحم، لتعزيز مكانتها وتحقيق بعض المكاسب الشخصية، مستفيدة من قوة ارتباط أولادها بها، بعد أن تمزقت مكانتهم داخل الأسرة الأبوية، وراحت تنطبق على الزوج، إلى أن استطاعت أن تفرض على هو الآخر أحادية الجنس (وتزوجت المسيحية الناشئة هذا النصر وانتشرت أسرع في المجتمعات الزراعية، حيث تتجسج الأسر البطركية المعتمدة كلياً على رابطة الدم والطهارة واللغة الجنسية. وصار لزاماً على الزوج أن يأخذ عبدة (زوجة) بالجنس، وأن يدفع لها ثمن قبولها، بعد أن كان يدفع لأهلها ثمن ربتها. وصار الرباط الذي يربط بين رجل واحد وامرأة

واحدة فقط، هو رباط إلهي مقدس لا يتفهم. وأصبح الزواج هو المؤسسة الوحيدة التي يسمح بممارسة الجنس داخلها، إضافة إلى كونه المؤسسة الاقتصادية الأساسية للمجتمع. وبحول الزواج الذي بدأ على شكل استعباد اقتصادي للمرأة، إلى مسلك وحيد للحصول على الحاجة الجنسية، لكن هذا الزواج سيقتضي عاجزاً عن تحقيق كل الرغبات الجنسية التي تولدها الطبيعة الفيزيولوجية، وطبيعة الحياة الاجتماعية، وسيقتضي إذاً في حاجة مستمرة إلى قوانين جنسية رادعة تخرس من أهواء ورغبات الإنسان الفطرية، التي صارت مع الزمن رغبات ونوازع شيطانية.

صارت عملية الزواج تبدأ بالمحس (والمحس اسم مكان لفعل حبس محبس، أي سجن). ويقولون أيضاً قفص الزوجية، ويقولون قفيلته (أي مرسوطه بملحن الحرفي، لأن فعل قفل يعني ربط، والمقفل هو المربوط، ومنه اعقل توكل، أي اربط وتوكل). وتقول دهب وكان عقيلته، أي ذهب فكان والمرسوط (هكذا)، وكان المرأة تسمى تربط إلى صاحبها، وكانت تقول ذهب فلان وعقلته، لأنه هو الآخر سيصبح بعلها يوماً ضيققت نقطة العنق الحياء بتقييد الحروفك سهوياً. ولجدهم بفضل سبيته يتخذه من زوجته ثمن يسميها العنزة، تنظر إلى أن اسمها عورة، وهو يجل من ذكره. أما لماذا يجل؟ هل لأنها مسروقة؟ لم لأنها حرة؟ هل إذا كل حال في البلدان القروية يتغير اسم الزوجة لتحمل اسم زوجها.

وعلاقة الربط ليست هفوة لفظية، لأن ضحايا السلاسل التي كانت تربط بها الزوجة - العبد - أصبحت اليوم حلائل (تترنم شادية على صوت رنيها)، مثلاً كان يترنم الذكور بها عندما كانوا يتنظرون زوجاتهم الحائضات، محملات بالقضاء والخدمة والخدمة. وإلى الآن معظم الرجال يمسرون زوجاتهم بأن يحضرنهم هم الطعام ويعتبرون ذلك واجباً أبدياً عليهن، فلذلك خلقت للمزول، ولخدمة الرجل. والكثير من الفلاحين يرسلون نساءهم إلى العمل وهم قاعدون، ناهيك بالبلد.

والأساور التي توضع في المعصمين هي أيضاً بقايا أصفاد العبودية، وفلانة تريد من عريسها جزيراً من الذهب، (هل في كلمة جزير ما هو في حاجة إلى الشرح؟). ثم ملأ من سلسال (العتق؟ ألا يذكرونا مباشرة بالرسن؟ لكننا ستسائل كيف أصبح هذا الرسن مذهباً؟ وما أراد أهلها أن يعلتوا أنهم هم الذين باعوها يرادهم وقبضوا ثمنها، ولم تؤخذ منهم عترة، أو رعا بعض النساء أردن أن يتباهين بالثمن الذي دفع لهن ثمن ربهن وعبوديتهن، فصرن يعلنن التقود الذهبية على رسنهن (سلسال عتقهن).

وللى الآن، يعتبر الرش المزين بالبلورات الذهبية (العشائرية أو الإنكليزية) مصانغاً مفضلاً في القرى. فلله - الثمن - قد اتسع أخيراً بالعيد، فصار القيد مذهباً. وحرم على الرجل الزين بالذهب لأنه ليس للرجل مهر (ثمن). وعلفت أيضاً القلائد والتبويضات على الرسن (السلسال) وأصبح القيد المعلق في العنق يجعل معنى رمزياً ثلاثي الأبعاد، واحد يرمز إلى العبودية، وآخر إلى المهر، وثالث إلى الألف. (هكذا تصل إلى المعنى الحقيقي الذي تريده من تعلق في عتقها سلسالاً ذهبياً يتدل إلى ما بين يديها، وتعلق به كتاباً أو نصاً).

أما حلقة الأذن فلها أيضاً الدور نفسه، وهي مربوط أفضل وأكثر فعالية للرسن من العنق، حيث تستطيع المرأة أن تقاوم، وحلقة الأذن أفضل وأفضل، وعندما شاهدت رجلاً بدياً عربياً أصلاً يجر زوجته (بقلته) من الحلقة التي تضعا في عشمها بإصبعه، قررت أن أكتب هذه القصة، ولكي تكون مقالي مدعومة بالحقائق التاريخية، سألت أحد البقال (البقاله تعريباً) هم من يربون البقال ليستخدموا في التهريب عبر الجبال) كيف تقود بقلته بدون رسن، فأجاب: هي تعرف طريقها، فسألت كيف توضعها إذا سرت وأنت راكب عليها؟ فقال أضع أصابعي في أنفها وأشلها فتستوقف على الفور. عندما أفكرت كم كان الإنسان العربي الذي أبدع هذه القلادة خبيراً بتربية الحيول! ولا عجب فالطبيعة أيضاً ساعدت الرجل على

قائل دوري سورية

الإسك بالمرة من شعرها الطويل، الذي تقفل
الكثيرات من النساء أن يجذله على شكل (دنب
حصان).

هل تفهم زوجتي بعد كل هذا لماذا أريد أن
أبيع مصاغها؟

في الصباح جاء الجواب سريعاً، يبدو أنها
قرأت المقالة وهي ترتب طاولتي التي تركتها على
حالتها آخر السهرة: لا إن أبيع مصاغي، بل
سأحاول أن أحصل على المزيد والمزيد، أنه
الشيء الوحيد الذي ترضوننا به مقابل كل شيء.
أيضاً تستعملونه كزينة لنا، لتبدو جميلات
أمامكم. ثم كيف نطبخ بسا فهم أننا سنبقى
التخلي عن مصاغنا هكذا من دون مقابل، ودون

أن يتغير في حياتنا شيء؟ هل نسيت أن الرجال
يأخذون كل ما يريدون مقابل إرضائنا ببعض
الذهب. أنت تقول إنه قبيح، لكنه مصغر، هو
رمز للقد، فإذا حذفنا الرمز، ألا يبقى الرموز
إليه؟

لقد أغفلت في تحريك أمراً هاماً، هو لماذا
تحولت السلاسل الكبيرة إلى أساور وحلقات
وعقد زينة؟ لماذا أصبح الرن سلسلاً وبعياً في
الحق؟ لأن الرجل لم يعد في حاجة إليه بعد أن
ربط المرأة بالرق ورباط وروابط، ووضع فوقها كياً
هائلاً من المحرمات والواجبات والأنظمة
المرادفة، وقيم الشرف والعفة والانضباط
والجسـل والستر والاحتجاب، وعدم رفع
الصوت وعدم إظهار الوجه، إضافة إلى الرباط
الاقتصادي الخائن. لقد استطاع الرجل أن يربط
المرأة بأربطة داخلية شديدة القوة، فلم تعد له
حاجة إلى أربطتها الخارجية. وهكذا المرأة
بالمصاغ، ليس لتسكاً بعورتها، بل ببيض
التعويض المادي عن عورتها المزمرة. لا، لا،
لن تستطيع خداعي، ما دامت المرأة على حالها،
فإني سأعتبر أنها مجنونة من ترخص في ثمنها،
وأنه متأثر على المرأة من يذهب إلى تخفيض
المهور، وإذا كنا عبيداً فلنكن عبيداً ونحن
مرتفع، وليس بمن شخص.

ماذا أقول...؟

ليس.



■ عندما كنا صغاراً نسين في بيت جدي
الذي توفي قبل أن أولد أنا، كانت جدتي تحمله
يعيش بيننا، تقول: (هنا في هذه الزاوية كان
يجلس، أو هذه المسبحة كان يسبح، كان يقول
كذا). لذلك كنا نشعر بأنفسنا شلاً المكان. ثم
باع أهلي البيت، وهذه المسبحة ليبي مكانه
بناء طابقاً، ومن يومها لم يعد لجدي مكان بيننا
حتى جدتي لم تعد تذكره إلا نادراً. إن تواجد
الأجيال في المكان نفسه يضيق المسافة بين هذه
الأجيال ويغني الزمان ويجعل الأصوات يمشون
سب الأحياء. عندما في الأرياف ما زال الناس
يتكلمون عن الماضي بصيغة (البارحة، السنة
الماضية) وعندما تدقق تكشف أن هذه السنة
الماضية ربما كانت قبل عشر سنوات، ومن هنا
أهمية المكان بتضييق المسافة بين الأجيال وحفظ
الذاكرة الجمعية ونقل الأفكار والعادات والتقاليد
خاصة أنه قبل عمليات التحديث في مجتمعاتنا
كانت الأسرة تعيش في مكان (بيت) واحد وهذا
يسمح بتواجد خمسة أجيال أحياناً في بيت واحد
وهو أمر بالغ الأهمية في حفظ ذاكرة وثقافة
وعادات المجتمعات التقليدية التي ما زال التاريخ
يتنقل فيها شفاهاً. وتتم الاستماع عن هذه
الألية في المجتمعات الحديثة بالتاريخ المكتوب
(تسوين كل شيء)، المتاحف، النصب
التذكارية، في أوروبا لكل حدث نصب
تذكاري، ولكل شاعر مهم متحف. ولا كيف
سيبقى هذا الحدث أو هذا الشاعر في الذاكرة
الجمعية؟ وهنا تكمن مسألة مجتمعاتنا وفقدان
الذاكرة الذي يعاني منه. نحن مجتمعات ما زالت
الحكاية والخبر المتقول شفاهاً بلعبان دوراً هاماً
فيها. ولم يأخذ الخبر المقروء دوره إلا عند شريحة

البيت العربي

يعيش في بيئة مليئة بالأوكسيجين.

المكان بالنسبة إلى الشخصيات كالماء بالنسبة إلى السمك. فضمن هذا المكان تسبح الشخصيات ويساهم المكان في تشكيلها، فاليتم العربي (صلة غرف وأرض دار وبحرة وبعض شجيرات) يدل على طريقة حياة مجتمعية قوامها الأسرة التي ترفع جدراناً عالية بينها وبين الجوار. وزيادة في عزتها عن المحيط أسضرت الطبيعة (البحرة، البامبية، الشجرة) إلى عنيدها كي لا تخرج هي إليها.

بعد أن وصفت لك المكان، هل من حاجة إلى القول لك إن رب البيت يعود عند الظهور بالبحر كالماء في السمك؟ لا بد من مخرج من البحر، يأكل، ينام، ثم يجلس ساء قرب البحرة يتسامر مع زوجته ويحب مع أولاده؟ وكذلك إذا وصفت لك كاترينا سافوا كابية وسقف ضاغط وموسيقى «سلو»، نحن وحدهم أنه في الركن هناك عاشقان يتهاوسان، ولنتذكر أن الطيبين الفرنسيين قالوا على لسان زولا، إننا ننقل على الإنسان من بيته، كما ننقل على الحيوان من شكل جحره. كلما رأيت المدن المهيمنة المنتشرة في بلادنا والبيئة وفق خطط قائم على وجود الأغورا (الساحة) والمرح، تخيلت أي حياة ديوقراطية كانت تعيشها هذه المدن. ونحن أقارن ذلك مع مدنتنا التي تنعدم فيها الساحات والأندية العامة وأماكن التجمع، إلا ما تبقى من عهد العشائين والاستعمار الحديث، تخيل أي حظر على التجمعات يجارس، وكيف يراد للفرد أن يبقى وحيداً حيس جدران شقة كنفرد وحيد. إن المجتمعات المهيمنة

صغيرة متقلة. وفي الوقت عينه هدم الأساس المادي الذي يحافظ على هذه الذاكرة المشفوعة. فالأحياء القديمة دمرت ونشأ مكانها بناء هلامي طائفي لا يمت بأي صلة إلى هذه الذاكرة. وأعقب هذا التدمير تشتت الأسرة التي عاشت في مكان واحد مئات السنين وبالتالي انفصلت عن ذكارتها. مجتمعات كاملة تعاني من مسح للذاكرة، لا متاحف لا تاريخ مدون لا نصب تذكارية. مجتمعات بدون ذاكرة. كلما مررت قرب التوازي شعرت بالأمان وتذكرت أجدادي أبناء هذه الأرض الذين بنوا هذه التوازي، لكن لو هدعت هذه التوازي هل سأذكر أجدادي أولئك وأتذكر أن جذوري كذلك السندانية العتيقة، ضاربة في سابع أرض ومن الصعب، إن لم نقل من المستحيل، اقتلاعها؟

عندما كنت صغيراً كان أبي يحضر سمكاً جرياً. تجلس أمي لنظفها. وعندما تقطع الرأس تهرب السمكة من يدنا فأسأله: أبعد كل هذا الوقت ما رالت حية؟ أم يعلمونها في المدرسة أن السمك لا يعيش إلا في الماء؟ ومرة لمت نظري أن السمك البحري لجرحه خروجهم من الماء يوت. بقيت هذه الظاهرة في ذهن الطفل الذي كنت بغير تفسير حتى العام الماضي، حيث كنت أقرأ لفرانسوا جاكوب (لغة المكنات) فإذا به، على غير توقع، يشرح في هذه الظاهرة يقول: إن سمك المياه العذبة (الأجار والمستنقعات) وخلال عملية تطور طويلة، تأقلم مع نسبة الأوكسيجين المنخفضة الموجودة في مياه المستنقعات فتطور جهازه التنفسي (الرئتان) لذلك يستطيع اقتناص كمية من الأوكسيجين من الجوار. أما السمك البحري، فلا وجود لهذه الآلية عنده، كونه

مجتمعات الأغورا والمرح، مجتمعات بامتياز. أما نحن فمجتمعات أفراد. لنبارس لعبة جديدة، تعال نقبل سمك البحر إلى مستنقع، ولتخيل ماذا سيحدث في البيت. لن تكن كمية الأوكسيجين الموجودة ولا يستطيع اقتناصه من الجوار. سيكلف للحصول على كمية أكبر، ثم سيتعب ويقتن. وبالطريقة نفسها أنقل جدي من بيتها العربي إلى شقة، وأنقل معها جرن الكبة فقط لا غير. ولتتصور أي مشاكل ستخلق من جراء ذلك، فهي عندما تنق في الجرن إيمان الظهيرة سيستيقظ الجيران أسفل منا على صوت الدق. ويصعد أحدهم ويطلب منها أن تتوقف لأنهم يريدون النوم، متحبيه أما في بيتي وحرة يسبقون لها لكنك تزعجينا. ستبقى مصرّة أنها تنق في بيتها، وستبقى خلاف عميق بلا حل بينها وبين الجيران.

وحدة جدلية تربط بين الأشخاص والأمكنة. فكما أن الأمكنة تؤثر الشخصيات وتسمها بمسها، كذلك عندما يصنع الإنسان مكاناً يصنعه ملائمة لحياته ونفسه. ومن هنا الاغتراب الذي نعاني منه في مدنتنا وأريافنا بعد عمليات التحديث التي تمت. فأشكال البناء ومخططات للد مسدودة استيراد لا يتلاءم مع البيت ولا مع العادات ولا التقاليد ولا طريقة العيش. والمثال الأكثر تطرفاً وطرافة قرأته في تقرير عن السكان في البلاد العربية مفاده أنه في الأردن نبت مبان على شكل فيلات لإسكان البدو. فغصوا غيلهم في الحديقة وأسكنوا مراثيهم داخل البناء. والبنايو وجدوا له وظيفة: الملعب. □

منذ
 أن انتهت إلى موجة «النسوية» علينا -
 من فترة وجيزة - وعمل شق ضروريا
 وحشوها وتبليغها، لم أر فعلا نسويا
 جامعا، إلا على مستوى ثقافي حصرا،
 وفي دوائر صغيرة معينة، عاكسا على الأغلب بمثقفين يتحسسون
 مسلماتهم.

وهذه «النسوية» - على صعوبة توجيهها وجهة ولكنرا -
 تطيح بمسما شخصيات معدودة، تحاول عينا لفت انتباهنا إلى
 الأهمية الكبيرة والدلالات الأكبر هذه الموجة في تأثيرها بالعقل
 الثقافي والحقل العام. ولكن، ومثلا يحدث اليوم لكل المسائل
 الجديدة، ثمة استخفاف وخفة وتطير وتشبيح، أي باختصار لا
 أحد. يقيم وزنا لهذا المجلس لدى بعضهم في إثارة موضوع
 «النسوية» سياسة وأدبا واجتماعا. أي ثمة إحساس بالفشل في
 عملية إقلاع الحركة النسوية، وبالتالي فهن، المحدثات،
 فشلن في تنشيط النسوية، أو في إظهارها ظهورا حقيقيا فعلا
 ومؤثرا.

يوسف بزي

عرب الفتاة

النسوية في شبهة الكتابة والسياسة والاجتماع



ربما «النسوية» موجودة عندها، وتعلن عن نفسها بخجل وبروح نسوية (من نسوة) وتقدم صورتها مغطاة بفضاب خفيف خشيّة عواقب لا تحمد، مثل أن يغفل البعض منها أو تسب نويات عصية للبعض الآخر... إلخ. وبالتالي، فإن أدامها الذي يجب أن يكون مسرحياً وبنافذاً وبعيداً وصامداً، إقتصّر حتى الآن على محاسن وبنفائض متقطعة ومبعثرة لا تؤمن قدرة لإزاحة الخطاب المغشّل على «أرض الواقع» (حلوله هذه الكلمة؟) لا لأن ولا في المستقبل المنظور. وبلغت لبنانية عجيبة، نقول لم نستطع «النسوية» أن تؤلف جبهة، أو تنحصر فيجوم صاعق أو تشهر أسلحتها (اشتكت للممارك إي والله...).

لا أطمح أن جزءاً لعمياً في يحرضني على السخرية، فكما نعرفون أننا نحن الرجال وضعنا أوزار الحرية في أحضانكم، أنتن صاحبات البيلاري والكيد وقصة التضاحة والبكس واستحالة العيش ممكن من دونكم. يعني وبما أن حائلكن وإطري ولا أستطيع السخرية من جميع الأحوال والسلطان وما صرنا إليه، أفشّ خلفي وإسارسي ساديني للكبوة قدر ما أشتهي. وكما أسخر من تجربة الأحزاب وسطوة الأفكار الجادة الحازمة، قروّت سلفاً السخرية من النسوية قبل أن تنتشري، بل حرصت الآخرين ليحلوا حاذي في كل لقاء عام أو خاص.

أما بعد...

ما يعني من الموضوع أنني أعيش في بيروت، ويحكى أنه في السبعينات جرت مظاهرة للتمرد. كما أنني أذكرني كبروجوب (التنورة البالغة القصر) وكهروب الكريينات الشخينة والعالية. أذكر البلوزة النسائية الأشبه بروتيل رجالي. كان وقتها الجسد الرجالي يعلن عن نفسه أيضاً، الفميص اقترح على صدر عاري، البطلون الشديد الضيق على للزخرفة والمقلّمة العلوية، حيث تفاصيل العضو الذكري شبه بآلة. كان السوق العمومي (بيوت الدعارة) شرعياً وعمياً. كان والباوية يقطنين للنساء وسليبي ضيق للرجال، وكل هذا في مدينة عازية من بكرة أيها، مفتوحة وهائلة أمام البحر وأمام البر. كانت مجلات الجنس (بلاي بوي، بانث هاوس) تصلنا طازجة غير مقصودة، مباحة للجميع. بل أذكر أنه في بيروت كانت تصدر مجلة اسمها «الجنس» وباللغة العربية ولا تقل قيمة وإثارة وعلماً عن أي مجلة أجنبية.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، كانت بيروت في تمدين مدينتها، تنجز شروط الانتقال من الريف إلى أنشطة مدينتها

تستدعي تشكلاً اجتماعياً مختلفاً، في ترف ولغو ودعة وكليات عيش ورغد، أي بمعنى آخر، كانت تستمد لمشاركة العالم في غط العيش الكوسموبوليتي (إختلاط) تنوع، تعدد وانتشاح) سياسة واجتماعاً وثقافة. إذا وفي فترة قياسية تتناسب مع الازدهار الاقتصادي القياسي، حدث التغيير. وكان من البديهي أن يلمس هذا التغيير مستوى معرفياً آخر، يتصل بالآداب والفنون والقيم التي تبنيها المدينة.

ومن الواضح أن مجتمع المدينة يبدأ حينها تبدأ الكتابة، ولذا وفي غمرة انخراط المدينة بكتابتها، ومن ضمن مغايرتها التحريرية، إنطلقت النسوة، كسا الرجال، في الكتابة وه التضال والمخالفات والمعمل واللموه والتدخين وارتداء المطاعم وليس البطلون والتعليم... وهنا بالبلدات بدأت المشكلة. نمة شيء ناقص: النسوة لا يملن الفرصة نفسها المتاحة للرجل. بدأتنا تنحس المشكلة. المناضلة يجولونها من أنثى إلى ذكر والأمثلة كثيرة. المتعلمة تورط مع عدد لا يستهان به من الطناجر والأولاد والشايطات الخيرية (عمل غلط توزيع المهام بين رئيس الجمهورية والسيدة الأولى!). الأمية تحاصر بالحب والجناب وقشاشه الأب. الكتابة مشروع عاهرة متجولة بين كراسي المهوى. السكترية عقيمة حسناً لرب العمل... إلخ. لقد نجحتا في إسقاطكن بالغبية القاضية.

وهل نحن في طليبا عليانية جداً، كان يسود الكل: «الرفيقة للرفيق في غرفة حراء والشبل للحزب» وعملياً أثناء التضال النعل، أكر في مواقع القتال كنا نتداول مواهبه بجيه الرفيقات للزفير، وحتى اليوم لا أفهم كيف كن يعلنن رائحة الأرجل والأجساد والأفواه. رائحة الفاتل بنقته الطليقة وشعره الكثيف الطويل وإبطيه وحوضه وقميه. مقاتل لا يستحم إلا مرة في شهر. إيمان حقاً متاضلات.

كل هذا الإرث، وقد نصيف إليه تراث الجوّاري والإماء والزوجات المصيدات، يصبح مع معنى امرأة جنس (Sex) ومعنى (Sex) بالعربية على مستوى الممارسة هو احتمالات شتى للاغتصاب. وحتى لا تنوء في تأويلات اللغة وارتباط الأخيرة بالحقيقة، يعود إلى فعل الكتابة. الكتابة التي تساوي مدينة، والمدينة ترادف التحرر أو المدينة. ولما كانت الكاتبات يردن إنساك اللغة، جعلن الرجل مشوشاً ومربكاً. إذ كبد، يندو التأويل الذي يسميه الرجل منذ فجر التاريخ في عصمة امرأة! المرأة عليها بالثائرة (وهي من تأكيدات الرجل: المرأة ثائرة) والرجل عليه بالكتابة. إذ إن التدوين هو السلطة وفق ما تدخلت هي في التدوين فتشرب بيوت الناس. إذا عليك أن

الرفيق للرفيقة
والشبل للحزب!

القصص «للرايعة والجادة»، ينتفون «مرأة»، ياكلون «نسون»، ينتشون «قناة». والمرأة التي تتطش بين قصائدهم لا أحد أهداني إليها، أين هي؟ ما اسمها؟ معقولة امرأة عارية ٢٤ ساعة على ٢٤ ساعة صدرها كرز، شعرها شلال، فمها عمل إلى آخر قائمة المراكه والطعام؟! معقول هذا الخيال الجاني، خيال سوق الخضار وبيع اللحم؟ اعتقد أن هذه هي باختصار نظرة أدبائنا الفطائل إلى المرأة. خلوا مثلاً أي رواية فيها امرأة، فهي لا تقادر السرير أبداً، وإذا فعلت فذهابة إليه أو هابطة عنه، أو تحمل به، أو ضحية له. أبناء متحررون عبد كل القمع والتمس، «متصبون» يدافعون عن الحرية. وإذا كنا صادقين في التأويل مرة أخرى، الحرية تعني أيضاً (Sex) ولو عرف الأجانب بعقريه هذا التأويل، لتجدد نشاطهم وربما مددوا فترة الثورة الجنسية التي عرفوها في الستينات. واختاماً للتأويلات كافة، وليكتسل إغلاق هذا الملف الشائك: النسوية، اللغة، الكتابة، المرأة، الرجل، المثلية، ومنعاً لأي خلطلة في النظام العام للسلطة الذكورية في اللغة والكتابة، أي في التدوين والتأويل، أي في الحقيقة - نستطيع أن نعلن، أنه على أرض الواقع عنها تم حصرهم وتأويل «النسوية» أيضاً بكلمة Sex. ولا عزاء للسيدات - بطولة فائن حامة.

وفائن حامة (الصورة) أيتها الصديقات، لمن لا يعرف، تم قبولها بعدما تم إعادة إنتاجها كمرآة ليست فيها رفيات المرأة. هي شبه امرأة، شبه متحررة، شبه عاقبة، شبه رجل مسكون هي شبه غير قابل للتأويل في مدينة مدمرة هي شبه زينة شبه يديعة شبه مفتوحة، أي أيضاً كل شيء في شبه كتاب، شبه حقيقة □

تضع النقاط على الحروف كما فعل مفتي الديار المصرية في معرض رده على مشروع تدوين ورقة، تحسد فيها شروط للزواج بين رجل وامرأة، تحترم الدين وحقوق الإنسان: «إن هذه الأفكار هدامة ومضللة في المجتمع، وإياها من القضايا المستوردة والتي تثار لإحداث الخلاف والتزعاضات في مجتمعنا لتصرفنا عن مهمتنا الحقيقية وعن التفكير في مستقبلنا ومكانتنا، كأمة إسلامية، في العالم» (الحياة ٣/٨/١٩٩٥). يعني رجعتنا إلى الحركة المصرية، وإلى مسألة الهوية، وإلى تماسك المجتمع واستقراره، والخلال والحرام. وهكذا لا مهرب لكن من قبضتنا. وكل طق الحنك: «النسوية»، «الساواة»، «حقوق الإنسان» هو إفساد عن ممركتنا الكبرى ضد الشيطان والضلال... الذي هو بلنسية يرمز إليه بهجسد المرأة. رجعتنا إلى اليكس، وبين يدك تروحو. الحضارة الغربية تستعملكن إعلانات لزيموت الحركات والمضالات... الخ. والحضارة الشرقية (أي حضارة؟) تستعملكن للترخيص والترخيص وأحياناً للمصارعة الحرة (ضرب، إغتصاب، حبس، حجب، تغطيس، رقص شرقي). وأسل من كل هذا الموضة الدارجة عندنا: يصل المغرب، يشتري شقة سومر دولوكس، يشتري عشاً وأثاثاً أيضاً سومر دولوكس، ثم يشتري ملكة جمال الجامعة، أو ملكة جمال الضبعة، ويبروزها بالكياج والثياب. ويحقق مستقلة دفعة واحدة.

وكل هذا الوقت الضائع في الكلفة أريح في البحر؟! شرحت قليلاً لنشد إلى «النداء» أصل شيء؟ الشهادة «ينتشون» «إمرأة»، يكتبون «نبدك»، يسلون وهم جلوس في

صدر حديثاً

قناع لوجه القمر



سهييل إبراهيم

قناع لوجه القمر

سهييل إبراهيم



EL-BAYES BOOKS

مصطفى الحاج حسين
سورية

العروسة



انتشر

الخبر بين أولاد زقاقنا، وسرعان ما تسرب إلى أزقة البلدة، الكل صار يعلم أن المدعو «زكور الصلحة» الملقب بابي «درخوش»، وهو صاحب حير (الثشابة) التي يقودها صباح كل يوم أحد من أيام الربيع إلى البازار ليكسبها بضعة نفود حيث كنا أنا ورفاقي نهرب من المدرسة، يدافع الرغبة في رؤية عملية «الثشابة» شاعرين بالشمعة والإثارة، مشلوهين، صلبون الأيصار، ضاحكين ومهتاجين.

وكان أبو «درخوش» المعتاد على القيام بهذه العملية، منكباً بها إلى درجة الانفعال يسحب الحمارية التي ستحيل اعتساراً من اليوم، ويتركه دقائق يتشممها حتى يتناج، فيقترب أبو «درخوش» منه، يمس في أذنه كلمة «زقود» فيقفز الحمار، ويحتل بقوائم ظهر الحمارية، أخذاً بعضها من ظهرها، في تلك اللحظة يتبها أبو «درخوش» لوجودنا، ونحن نصرخ ونصفر، فيصرخ بنا:

- إذهبوا من هنا يا أولاد القحبة. البارحة اغتصم ابني وعمودي يا عرسات، وحن الله لوروق واحد منكم بيدي لاغتصمته وشققت.

وتتابع كلامه وهو أكثر هياجاً حين يرى إلى قهقهاتنا:

- إذهبوا، تفرجوا على آباتكم ولصياتكم. ثم يردف قائلاً جلته المعروفة: «جبل بندوق».

- بعد ذلك يخرج من جيب شرواله الأسود، علبة دخانه الصلدة، ويبدأ بندرج سيكارته الغليظة، متناسياً أنه، قبل قليل، أمسك بيديه عضو حمراء ليرضه في الحمارية.





ولكن الجليد في الأمر، هو الخبر السار الذي انتشر مؤثراً، ومفاده أن أبا «درغوش» قد افتتح فرعاً خاصاً، من أجل تقديم التمتع للأولاد. يأخذ من الولد ربع ليرة مقابل أن يسمح له بمضاجعة «الكوة» الزرقاء التي اشتراها لأجل هذا

قرنا الذهاب إلى داره. هربنا من المدرسة وكنا عشرة حياً طرقتنا باباً. خرج إلينا مبتسماً، وكانت هذه أول ابتسامة نراها له ثم قال:

- أهلاً بالشباب، تفضلوا.

ولما كان الحياء يمننا من الكلام، لتوضيح سبب مجيئنا. عرف ذلك فقال بمجلة:

- أدخلوا، لا يجوز أن يراكم أحد واقفين هكذا.

دخلنا وصرنا وسط باحة الدار الحرة، أخذنا نشعل سيكاراتنا لنواري خجلنا واضطرابنا، عاد أبو «درغوش» بعد أن مد رأسه داخل الغرفة، وتكلم بضع كلمات مع «حليمة» زوجته التي ترددت حولها شائعات تقول بأن زوجها يسمح للرجال البلوم معها مقابل عدة ليرات، متخذاً العرة الوحيدة مقراً لذلك، بينما يتنشى هو خارج الدار.

قال موجهاً كلامه إلينا:

- حظكم جيد. منذ قليل انتهيت من تفصيل العروس.

تشجيع «عشان» وهو يكبرنا بستين فقال:

- نحن يا أبا عمود (هكذا كانوا ينادونه في حضوره، لأن لثمة يطلن عليه في غيابه، لكن بالطبع كان يعرف هذا اللقب).

نريد أن نعرف كم ستأخذ منا، مقابل أن تتركنا مع العروس؟

كتم أبو «درغوش» ابتسامته، ومطع وجهه الفصح متحد طبع جلد والتفكير، رفع يده وأخذ بأصابعه المثقلة بالهواتم الحديدية بفن «شواره» العتيقة كسيكاراته، وقال:

- سأخذ ربع ليرة فقط من كل واحد منكم

قاطع «عشان» وقد زال عنه حيائه واضطرابه:

- يا أبا عمود، نحن عشرة أولاد، نريد أن ننق ممك على الجملة، والجملة غير المفرقة.

عادت الانسامة المصحوبة بالزبد واللعب، ترسم على همه الواسع التكتيرة المرحع بأسان ذهبية متفرقة.

- أنتم معلوزون، لأنكم لا تعرفون العروس، لكن أقسم بشرتي الذي لا أملك غيره، وليس لكم عليّ بين. بأن هذه العروس الزرقاء لا مثل لها، فهي من تركة أحيلة، ذات حسب وسبب، جميلة وصغيرة، لا تتحرك ولا ترتفع ساقيها وهذا شيء تحمد عليه، ولا تهرب من أمام الواقف وراعاها، وهذه ميزة حسنة، وهي لا تحرك أبداً دينها كي لا تزج فارستها، وهذه عادة رائعة من النادر توافقها في غيرها. إنها لطيفة ودافئة لا تعطي أو تنقب نظيفة أغسلها وأسحب من تحتها وحوها الأوساخ حتى لا يتضايق الزيون من الرائحة. والأهم من كل ذلك، وأقسم لكم شرقي العالي أنني لا أطمعها غير الشعر النظيف، وأنتم تعلمون كم سعر الكيلوغرام منه. إنها تكلفني الكثير، بعض النظر عن نمي «الذاتيين» هل تعلمون أنني لم أضعها مع حبر التشبابة خوفاً عليها منها، فهي جميلة وصغيرة، ولقد اختلفت مع أم عمود بسببها، لأنني ألفت الطبخ، وصرنا نطبخ في غرفتنا الوحيدة، لكي أضع العروس في المطبخ بمفردها. ليأخذ الزيون راحتهم منها. هل كثير بعد كل هذا مبلغ الربع ليرة؟

قال «عشان» بأعصاب باردة:

- ونحن يا أبا عمود لن ندفع لك سوى «فرتكين» على الواحد.

أراد أبو «درغوش» أن يتكلم، لكنه توقف بعد أن نظر إلينا بعينيه المغمصتين نظرة توسحي باللوم والعتاب، وأغله نحو الزينة الخاصة بالعروس.

دفع الباب الخشبي العتيق وقال:

- تفصلوا. ألفوا نظرة عليها. قسماً بشرى، والشرف غالي، منذ يومين حملتها (بالكالونيا).

إمتلعت أصداقنا ونحن ندس رؤوسنا من حلال الباب الموارب، ناظرين إلى العروس الواقعة بكل استكانة، كانت بحجم النعجة، ورأينا في جسدها وقواتها بعض الجروح الملساة، والذباب يتطاير فوقها بكثرة، كانت مربوطة بالرسن وقواتها الأربع موقنة بحبل منى وعليظ، بينما كان رأسها الكبير مزيناً ساقطة ورود مختلفة الألوان، حادة الأوراق، أما عيناها الواسعتان فقد شطاهما الدمع والوسخ الأصفر.

- أنظروا بأنفسكم، واحكموا. بأنكمم ألا تستحق الربع ليرة؟!

كزور عثمان موقفه الذي بدأ يضليشاً جداً:

- فونكين فقط يا أما محمود.. وألا دعنا نخرج. حينئذ أدرك أبو «درغوش» ثبات موقفنا أجاب:

- على بركة الله. إلتفتنا هاتوا الليرة سلماً.

أخرج كل منا فونكين أصفرين من جيبه وسلمنا جميعاً نقودنا لأبي «درغوش» الذي قال:

- تفصلوا بالقدور طبعاً، ولكن بسرعة.



- دخل عثمان الزريبة في البداية، وأغلق الباب الخشبي خلفه. وقفنا في باحة الدار مدخس ومتنظر، بينما أسند أبو «درغوش» ظهره إلى الحائط، منهمكاً بدرج سيكارتته. كنت أنمر من دخل على العروس، وكان كثير من الحيرة وغير قليل من الارتباك يسيطران عليّ ويضغطان على أعصابي. فككت أزرار البطل، أنزلته إلى الركبتين، إعلتبت الحجر الموضوع خلف العروس، وصرت وراء الذنب المقطوع. سويت وقتي شكل مناسب قلماً وبدأت.

كانت وسماء الشقراء في عياني، سمر الرائحة الخيال، زوجة رئيس المحضر «أبي صرغام» الذي يخامه جميع أهل البلدة، بين بيهم والذي، الذي وقع تحت رحمة سوطه مدة ثلاثة أيام بضعة تعاطيه الحشيش، ولم يبرح عنه، إلا بعد أن أخذ منه مئة ليرة. وإذا كان أبو صرغام مكروهاً من قبل أهل البلدة، فإن جيههم جميعاً كان منصّباً على زوجته الشقراء سمر، كانوا يمجونها إلى درجة العشق، فهي الوحيدة التي تخرج إلى الحارات سافرة دون ملأية سوداء متبرجة معطرة. ولطالما وقتت أمام باب بيت أبي صرغام الذي لا يغل، لأراقب حركات جسدها اللدن الذي لا يفارق خيالي.

بينما كنت منهمكاً بلهائي، سارحاً بخيالي فاجأني العروس بصراحها، فانسحبت مسرعاً، وخرجت متلاً ملوئاً، وأن في أشد حالات الضيق أحد الرفاق يصحكون بصخب، حتى خيل لي أنّ السهـ والجدران الحواريّة المتهالكة تنزركهم قهقريتهم تلك، ومنذ ذلك اليوم، ورفاتي يصحكون مني كلما صادفوني، وقد أطلقوا عليّ لقب «العريس»، لكن ما حدث بعد ذلك شيء فظيع قبيح أيام بدأت أشعر بالحكة، وأخذت تنزليد، ثم برزت بشور ناعمة صفراء انتشرت سريعاً، حتى اكتشف أهلي الأمر. □

الآن - وبعد أن فرغت من شرب ستة أكواب كبيرة من (الماء) المصنعة علماً، أحس أن أعصابي المتوترة قد هدأت واستقرت، فأتعشّم، يا حضرة صاحب السمو الأدبي أن تسمح لي بإطلاق زفرائي الحبيسة وأتاني المبقومة.

إني - صراحة استغرب موتفك (المناضر) لكل إبداعاتي الشعرية؛ لقد أدت - بحمالة مني - أن أتف بجبانتيك، - مع ما لاسمي الأدبي من وطنه وزيته في المحافل الأدبية، لكنك - وبما للمأساة! - صغتي صغمة أدبية أقسى من الصغ على الفقا؛ بامتناعك دوماً بسب واضح، ولغاية في نفس يعقوب، عن نشر نصائدي العظيمة في المجلة. فصائدي التي أترنم بأبياتها وحدي في (أصناف الليالي)!! فصائدي التي تهدم (مواجع) العالم، وتطرح رؤية مستقبلية شقافة للكون وفق منظار (النظام العالي الجليدي)!! فصائدي التي نالت إعجاب جبراني وأفراد أسرتي، بامتناء (الأرنبة) المصون!!

(٢)

ومن المفيد أن تعلم يا حضرة صاحب السمو الأدبي أن (زملائي الشعراء) المخوان ونصحوني بجميع قصائدي في دواويني، ونشرها، ليطلع عشاق الشعر على (أراني) وأنفي ما أبدعت الخجلة البشرية الشعرية عبر تاريخها الطويل) ولم أكتذب خيراً. وتباع دواويني الآن في المكتبات، ويتلفها عشاق الشعر من طلاب وتلاميذي في المدرسة. ولقد اهتم النقاد بدواويني، وكتب مثلاً عن ديواني (أبواق أبو ديب) أكثر من دراسة نقدية أدبية، نشرت في (حقبة القراء) ومع القراء ووزارة (الستاريس)، في ثلاث مجلدات (فنية)...!! تصد في بيروت.

كما أن ديواني الأخير (إجلسا لنضحك!!) - والذي كتبه ونشرته إثر انهيار وتفكك الاتحاد السوفياتي - قد طبع بمعدل من (جميعه الأدباء)، قدموا إلى - مشكورين - ألف ليرة، مساهمة منهم في تشجيع الأدب الراقي. وكانت الجمعية تود نشر ديواني وتوزيعه لولا أزمة الورق!! كما تمت مناقشة هذا الديوان في (مجلات بحث) متتالية في بقالة جارنا حسن؛ وعلى يد عدد من حملة البكالوريا!!

حضرة صاحب السمو الأدبي الأستاذ مراد:



فسحات

(١)

■ حضرة صاحب السمو الأدبي الأستاذ مراد (الكثير) رئيس تحرير (المجلة) الأستاذ (مروة) الكتيبة، إلى عائلتي العظيمة في المجلة وحياتهم وبعد.

ترددت كثيراً في الكتابة إليك - وسد قليل ابتعت حبة دواء ولتبريل الصمغ، ويرجي - بعد أن تحست قليلاً - أن أنقل إليك رأيي في مجلتيك وكتابتها، وما ينشر من (قصائد)!! ودراسات!! إنها تنوح منها رائحة العفالة والجنس الرخيص. إنها - والله - مؤامرة دينية على أجيال الأمة وعلى ترانها الأدبي الخالد.

أكتب إليك وأنا (منجوع) على كرسي (هزاز) في مقهى درجة ثالثة، أمامي: البحر والمهاجرة وطولة كهلة مثلي، تترت فونتها أوردني وإحيائي والأيام. وورائي: أعياء ومصاريف وأثقال رب أسرة متوفه تزوج منذ ربع قرن (أرنبة)، فحولت (قنّة) إلى إسطليل تسرح فيه وغمر (مزيّة) من الأرائب الإنات؛ فضلاً عن أرنب ذكر وحيد، يغرق جلّ وقته أمام المرأة (وعينك شواربه) ويرسل لي بين حين وآخر، رسائل شغامة مع أنه الأرنبة؛ طالباً إقام دينه!

يرجى
الاطلاع!!

مامون صافيا
سورية

التي يفرضها رؤساء تحرير المجلات الأدبية العربية على الإبداع الحقيقي، والمبدعين الحقيقيين من أمثالي!١٩

(٤)

في نهاية المطاف، أقول لك يا صاحب السمو الأدبي: إني الله يا رجل. كن شهياً كأيك الصحافي والسياسي والأديب والناقد المنصف، أنشر لي قصائدي المكسدة وأنا أقبل - مسدياً - بنشر قصيدة واحدة في كل عدد من أعداد المجلة. أرسل اليك ربصاً (دزينة) من القصائد الحديثة، كبتها في الربيع الأخير من لجة لسن، فارجو من مسوك أن (تنشرها) على صفحات المجلة، لا أن (تنشر عرضها) ونفهم من قاعة مديها المسكين الشاعر ناظم الريحني، فيرجي الاطلاع!!

ملاحظات هامة

١ - يا رئيس التحرير سأمتنع عن استعارة مكتبك من المركز الثقافي القريب من منزلي، إذا امتنع من نشر قصائدي.

٢ - فاني أن أخبرك أن الشاعر السراجل الزميل بدوي الجبل، أعجب بقصائدي، وقد صرح بذلك شفهاً أمام الشاعر المرحوم أحمد الجندي!!

٣ - في حال الموافقة على نشر قصائدي؛ فارجو أن تحجز لي نسخة كاملة من مجلدات السنوات السابقة من المجلة. وفي حال الامتناع عن النشر يبرجى التفضل وصرف النظر عن الموضوع برته!

٤ - لدواي الأرشفة، ترسل إليكم نبذة مختصرة عن حياتنا، وصورة شخصية مؤونة لشخصنا الكريم:

- ناظم أبيد الريحني - تولد ١٩٤٥ - قرية بريمخت.

- إجازة في اللغة الإنكليزية - أعمل مدرساً في النهار وشاعراً في الليل.

- أصدرت خمسة دواوين شعرية على تقني الخاصة وعلى حساب قوت العيال، ولدي أكثر من ثلاثين ديواناً خطوطاً في الجارور.

- كتبت ونشرت في جرائد الحائط؛ في عدد من المدارس، ونشرت في (حقيبة القراء) في أغلب المجلات (الفنية) في بيروت. □



إن الشعر هو قادي. بدأت الكتابة - قبل أن أتعلم القراءة - منذ عام النكة (أعني النكة الأولى: ١٩٦٧) ولا أزال أكتب، وأكتب، ساعراً من العقيات والمؤقات التي تقف أمام (سوي) الشعرية. وأصرف مبالغ طائلة - أغلبها مستدان من الأقارب والخلان - على طباعة دواويني وإرسال قصائدي إلى المجلات الأدبية وأعلم يقياً يا رئيس التحرير أن امتناعك واعتذارك - أنت وغيرك من رؤساء تحرير المجلات الأدبية - عن نشر قصائدي في مجلاتكم، ما هو إلا مؤامرة مكشوفة وخبصة على الإبداع الشعري العربي، مؤامرة تمسوها جهات وأبواب أجنبية تحشى أن تصل (إبداعاتنا) إلى (السويد)، وننقص ثنائية على (جائزة نوبل)!!

(٣)

وما يميز في النفس ويؤلفها يا رئيس التحرير، هو مشاركة (أزني) المصون في المؤامرة!! فهي الوحيدة التي تصمحتي بترك (كاس الشعر، والاتفات إلى (شيء مفيد) بعلوم (أزنيها) جزراً ونحواً.

إن رأيكم ورأي الأزنية في قصائدي لسن يزداني إلا صلاية، فيها بذكري بما ورد في (سير عطاء الكتاب والشعراء) الذين سبقوا زمانهم، ووقف منهم المتحجج والنقاد والأهل، موقفاً لا يختلف كثيراً عن مواقفكم الرجعية المتسرعة من قصائدي.

وأنا متأكد يا حضرة صاحب السمو الأدبي أنه سيأتي اليوم الذي تصفي فيه منك ومن رؤساء تحرير المجلات الأدبية، رسائل دامية صارعة خائنة (تلنص) و(ترجو) أن (أتركهم وأسلف) مجلاتكم وأنفخا ببعض (قصائدي الجندية)، وتذاك، أسدوس الموضوع بكل جليلة، وساكون شهياً معكم.

ولقد جمعت رسائل الاعتذار عن النشر المتكررة؛ التي وصلتني من مسوك مع رسائل الاعتذار من إحدى وعشرين مجلة أدبية في مُصنف سحب كير، وأصبح حجم المصنف - إي والله - يضاهي حجم الأعمال الشعرية الكاملة (لزميل) الشاعر محمد مهدي الجواهري!!

وأعود في كل يوم بعد انتصاف الليل، إلى ذلك المصنف الممتد كالقصر على ظهر مكتبي وأقلب (اعتذاراتكم) التي تؤكد استمرار مؤامراتكم الرجعية على الإبداع والمبدعين في وطننا الكبير!! وكثيراً ما أتف وأجأ ناقماً أمام كليات رسالة اعتذار عن النشر، وصلتني مؤخراً من مجلة (الحشد) - التي تصدر في الكويت - جاءها فيها: (نعتذر عن نشر قصيدة (الليل) والنملة) وقد عمدنا إلى الرد عليك برسالة خاصة وليس في زاوية القراء، لأنك ترسل أكثر من ثلاثين قصيدة في ثلاثين رسالة منفردة في الشهر الواحد!! ولا كانت قيمة الطابع البريد الملتصق على كل رسالة، تزيد على عشر ليرات؛ ورافة ببيك ويك وباسرتك، نطلب منك: التوقف عن مراسلتنا، والاتفلات إلى عمل تقنته، يعود عليك وعل أسرتك بالفائدة. وبعد ذلك بريك يا رئيس التحرير قل لي: كيف سيتطور الأدب والشعر العربيان ويصلان إلى العالمية في ظل (الهيمنة الأميركية الشرسة) المحسود والمحدود،

مصطفى نصر

مصر

البيت المهجور

وقفت

أمام الشقة، المظلمة جديراً من كل جانب
لقد أقسمت روحها ألا بيت في الشقة، كنت لتتبرأ - حينذاك - مثله، لا تدري لماذا أحبته.
لكنها تذكر جيداً، أنها أشاحبت بيدها وسارت نحو حجرها.

«حبر - كنهم بالمرور، مصابيحهم مظلمة

بيت أمها في حر الشارع، مستطيع أن يسرع إليه. أحل، تسرع إليه، بسملت، استعادت من الشيطان
الرجيم، وهي البسط دقات السلم، لكنها لم تستطع إلا أن تخطو بضعاً باب البيت.
الشارع مظلم تماماً، والبيت مهجور (يسمره في الشارع الخراب) أمام الخرابية نكت، لعنت زوجها في
داخلها. الكل في شارع يؤكد أن الخرابية مسكونة بالشرطي، وصدايق الحي.
الخرابة عبارة عن بيت مهجور، مكون من أربعة أدوار، بعد إخلاله من ساكنيه، إستعداداً لهدمه، يختلف الورثة
في ملكيته، فتركوه دون هدم أو بناء، حتى سرق اللصوص النوافذ والأبواب، ولم يتركوا فيه سوى الخردان
يصعد الصعاليك فوقه كالقردة، فالتيت سلمه عظيم.

أرادت أن تعود إلى زوجها، لكنها لم تستطع، إنه لم يعد يطاق. لو نجد، الآن، ماراً، يسير من أمامها، يعينها على
اجتياز تلك الخرابية.

الصعاليك يأتون بقشر الأرز، يحرقونه داخل البيت المهجور، ثم يعثونه في أكياس ويبيعونه إلى تجار الشاي اللذين
يخلطونه بشايهم.

بسملت ثانية، واندهعت في جرة، وضعت قدميها فوق أرض الشارع، دفعها الهواء في صف.
ذات صباح، إستيقظ الشارع كله، على صوت امرأة تسكن في الدور الرابع، المواجه لأعلى الخرابية، كانت تصرخ
وتصيح: «إن شأباً في «الخرابة» يخلع سرواله، ويكشف عن عورته لها. سحوا عنه داخل الخرابية، لم يجدوا أحداً
أكد البعض أن ذلك شيطان، لكن المرأة أقسمت أن ما رآته كان شأباً، وأنها رآته من قبل يدخل ويخرج من
الخرابة.

إرتعش جسدها كله وهي تقترب من الخرابية. أحست أن قلبها تنصقن. وأنها تستمع، الظلام ازدادت حدته.
حاولت أن تسير، لم تستطع، أوقفها شيخ كان يلتصق بالجدار، لا تدري إن كان هو الذي أتى إليها، أم أنها أطاعته
وأسرعت إليه

ثم وجدت آخر أمامها، أرادت أن تصرخ، الآخر وضع يده فوق فمها.

شبح آخر كان يتدلى من فوق الجدار، أحست باسترخاء جسدها، وبرعة في دفع اليد التي تصنط فوق معها، فهي لا تستطيع الصراخ، حتى لو ابتعدت اليد عنها.

أيام كثيرة تلتفتها، صعدت الحذار ملهم، إحتك جسدها بتواءات الجدار، ألمها الاحتكاك، لم تصرخ. كانت ترتدي، لزوجها، ثوب النوم المفضاه الأحر، وهو مسترخ على الكنية. يقرأ جريدة الصباح، التي أتى بها من العمل بعد الظهر. أرادت أن تغازله، لكنه كان مشغولاً بجريدته. لا تندي ما الذي جعله يصرخ فيها ويسبها، ربما لم يقدّر أنها تغازله.

أحست بصوه خافت يأتي من أعلى الحذار، وهمس لم تفهمه، لم تدو بأي لغة كان. استعدت اليد عنها، نامت فوق الأرض. يدها لامست حشية تحتها. قلبها أحدهم، أحست بأنفاسه تكاد تحرقها. شعرت بتقرز، أرادت أن تدعه، لكنها خافت أن تلمسه، لامست أصابعها التراب بجوار الحشية. آخره كان يلمس وجهها وشعرها.

تطور الحديث بينها وبين زوجها، كانت تغلق حافية، حينذاك، فوق البلاط قال:

- قلت، لن تبقي الليلة في شقتي.

أسكك يدها، تأملت:

- دع يدي، بذلك تؤذي.

شدها ناحية الباب:

- لن أترك البيت الآن، الضجر كاد يمزق

- ولو...

أحست أن الأيدي التي تعبت بجسدها كثيرة، وبأن العرق يتر عن جسدها، رغم البرد عندما أرادت أن تتخلص منهم، إلتصق وجهها بالتراب، يمتزج لتراب شعرها، إلتصق به أسرع إلى خارج الشقة، قبل أن يدفنها.

أحدهم كان يتصرف بجنون. يشد شعرها وملابسها دمه أضر بعيداً. لم تسمع حتى همهم بحوارها، أحست برعة في النوم، وأن عديمهم يزداد. هبت عاصفة من الهواء، أطفأت المصباح الخافت التذلل من الخائط ورمعت طرف ثوبها، إلتدوا عنها، أعلشوا نارا في حجرة بعيدة.

أغمضت عينيها، تذكرت أمها وزوجها وإخوتها، أحست أنها لن تراهم ثانية.

لقد رآها زوجها وهي تسير أمامه. كان يشغل الشقة نفسها قبل الزواج. خطها من أمها لم تمترص، رغم أنها لم تكن معجبة به.

إذا ما تشاجرا، يقسم بأن تدعب إلى أمها.

يأتي ليردها في اليوم التالي، لكن في هذه المرة الوقت كان متأخراً.

حملوها ثانية فوق الجدران، كانت مسترخية تماماً، والنبوءات تحك برأسها وجسدها كله، أرادت أن تخرج آفة، لكنها لم تخرج.

أسرعت إلى بيت أمها. دقت الباب، صرخت الأم:

- ماذا بك؟

عندما لم يجيبها، أحست أن زوجها قد ضربها، ومزق ملابسها.

.....

.....

في اليوم التالي، أتى زوجها. كان يرتدي بذلة كاملة وكراقة، والجريدة في يده، كان عاكساً من العمل. قالت أمها:

- إرتدي ملابسك، زوجك جاء ليأخذك.

كان يتيسم لها.

سارت، وهو يسير خلفها غتلاً، يضرب الجريدة بساقه ضربات منتظمة. □

لوز . ١٣٨١

■ خلف الحقل، بحر
خلف البحر، صحراء
وأبي هناك
لم تصلنا حوالة المصرفية
ولم تقترض أمي من أحد.
لأجلها،

سرق شجرة لوز، ويعتبا للسيارات العابرة.
كمشتي أمي من أذني الطرية:
«هذا مال حرام»
يربطني إلى الشجرة، تصفني وتبكي:
«ولست ابني... ووجدناك قرب الغدير
اشتريناك من الغجر».



وداع...

لم أسم.
«أنا ابن من؟» وأجهش الليل معي، سمعتني،
حضنتني: «كذبت عليك، صدقتي أنت ابني،
تزوجت بك وتسوحت، وولدتك في مستشفى
النصارى. هناك هتب والدك «الله أكبر» وسط دهشة
الراهبات.

نمت ولم أصدق
في الصباح لم يلق ساعي البريد بابتنا،
ولم تصلنا الحوالة المصرفية.
وأنا أتفرج على شجرة اللوز.

فاطمة ١٣٨١

ذات مساء
تشاور الأهل: «القرية بلا مثذنة، بلا شيخ...
لنرسل هذا الطفل إلى النجف»

يحيى جابر

وأن الشيخ علياً لم يصل عليها
هو صديقي الذي غادر إلى النجف بدلاً مني
صديقي الذي كان يبكي في الوادي.

رأس سنة ١٥٠٠

ذات سهرة، ذات رأس سنة
رمينا القنابل على شجرة زيتون
ونتفنا عشاً يابساً
فتحنا بوز الكلب «ستيللا» ودلقنا الويسكي
ترنج، عوى، طوطع،
وتجمعت حوله كلاب الضيعة كلها،
وصحكتنا على «ستيللا» السكران

نَقْصوني من التبن، بسملوا، ولقلفوني في عباءة،
ركضت بها عبر الوادي وسبقت «علياً» لأحضن
فاطمة ابنة الراعي

قرب الغدير، تلباس على عشب ميلل وحوالنا
روث بقدر سائخن، وأرى علياً من بعيد يبكي في
الوادي.

ذات مساء
دخلت إلى بار «التيشرز» أفرط قرنفل بين حبات
الفتق
أنفجر على فاطمة وهي تشد جواربها السوداء حتى
الحوض،



حين ولد المسيح في الساعة الثانية عشرة
القرية بلا كهرباء
فقدنا الـ «ب» — نحو صحرة،
لعن الكبار البزرة التي أنجبنا

تنحني إلى صندوق الموسيقى وزوجها يرمعها بين
الزبائن
وأقفلت سحبها على عصفور يزقزق، فوجئت
بها:

وماذا تفعل لها؟

وأريدك

وأنت ابن قريتي... لن أضاعبك.

مهجرون ١٩٨٠

وصل المهجرون من الشريط الحدودي، وزعنا
عليهم البطانيات والخبز، واخترت تلك الفتاة ذات
الإيشارب الأحمر والشفاة الكبيرة، غمزتها بمسدسي،
فنمنا بين أطلال البصل
وحين ارتجفتنا بقوة
أطلقت النار من المسدس، نحية لنا
ضحكت بضمها الكبير، وقمنا معاً، أن تبقي
الحرب على الحدود، وتبقى مهجرة بين يدي. □

البارحة أخبروني
أن فاطمة رشت الكاز على رأسها، وأشعلت عيد
الكبريت أمام زوجها في الصالون، وتكومت
برمادها.

حين أخبروني، شممت رائحة رجل وماعز
وأخبروني
لم يمش أحد في جنازتها



العثمانيون من ورائكم والوهاييون من أمامكم

الرسالة اليتيمة من ابراهيم سلامة إلى محمود درويش

لُحُر في بكتلة شهيدة. وهكذا وطن وهكذا أمة. حاكمها
سليمان فرنجة وأبور السادات (وحا بطحيش!) وكتائبها محمد
شديم سريه وسليم اللوزي وعمد علي كلاي بلوط، ومطربوها
مرحة ومرحة وشرحة وشرحة وإيمان وسليمان ونعناع وفهد بيلان!
(أوي. أوي. أوي!)

ما هو الوطن؟ وإلى أي وطن نتسبب نحن يا شاعر القرن
الثالث والعشرين؟!

الوطن بعيد شعبة شجرة؟ وليوه! شجرة! «مؤخرة مارلين
موترو على رأسي. عهد جين مانتيفيلد على نافوشي أما الأرض
والسندباد (!)»

الوطن في النهاية يا محمود، حفنة ذكريات لا أكثر ولا أقل!
لو ولدنا في المكسيك، لنذكرنا المكسيك، ولو ولدنا في جبال
القفر في هند السيدة الفاضلة أتديرا عبد المطلب غاندي،
ليكننا كل يوم بفترة صلات، أو جرذاً مشوهاً، أو مرسوراً
أينكم! إنما (يا عين على إنما) أكرر: إنما ولدنا في الوطن
العربي! يا سلام تصفيق حار لجاكين وعمد سليمان وإيسر
السعود! وأماننا حاجزان؛ الأرض العثاني والمستغل الوهابي.
وكلاهما عتبة؛ وبنا للفريديا أمام التطور الطبيعي للإنسان.

للتاريخ مؤقنون والكلمة رسلها ورجالها. أجل من لطاعي قلادة
الرسائل، ولا حق الرّد عليها. مع ذلك - ومنذ ثلاث سنوات
وربما في نجيب الرئيس «يعلّقني» بأنّ في حوزته رسالة بخط سدي
سلمه إياها الراحل الكبير ميشال أبو حوده الذي سنبهني في رُب
سنوات الحجر والتهجير عن لبنان (صيف ١٩٧٥) حق خريف العام
الثاني (١٩٧٦) موجهة إلى الصديق الدائم والشاعر الكبير محمود
درويش. وقد نلقتها بعد انقضاء نحو ثلثي عشرة سنة خالفاً بعض
المباريات «الزحلاوية» التي استخدمها عادة في حالات الانفعال
الشديد أو الغضب أو اليأس

١. ص.

□ □ □

أخي وعزيزي محمود
« لا أدري الساعة التي أكتب فيها إليك. مع أن الساعة
كالكلب، غلصة للوقت نذكرنا بكل شيء، بما في ذلك ثقل
دم البهار، وقصر عمر الليل.
تعرف أنني بخيل في شيء واحد. هو الكتابة. إلا عندما
أحسها تصير كحالة الكبت في صحراء العرب.
لا أسأل عن أخبارك. تبعت من قراءة الأخبار غير الحسنة
(ونحن جيل لا وظيفة له سوى القراءة).
أهتلك (المعزة) مع أو غلطاً» بأنك ما زلت حياً.

الأثراك من ورائكم واليهابيون من أمامكم! هنا هو عصرنا. وليس عصر القنبلة الذرية «والكوميونتر»! حرام. نحن عالم خارج العالم المعاصر. لا أحسن ولا أسوأ! (طبعاً: العزة القومية لإسراييل فهي والأمير فهد تمتع المقارنات) إنما (مرة ثانية) نحن خارج التاريخ من زمان! والآن صرنا بطلون جغرافيا!

... في أمة تقتاتل حتى هذه الساعة على سلوك عائشة وبكارة مريم وبخسوة زكريا! (١)

حزين! أنا أكثر من حزين! فلنزلن حالة حضارية. ونحن لسنا في هذا الزؤار. أنا في حالة أخرى (يفتح المفردة) لا أعرف تعديدها ولا اسمها ولا رقمها. حالة محاولة انسحاب غير معلن من النفس. أكره. وأضيق خطاً. تصرف أنت، وليس غيرك! أنا المسيحية لم تترك في سوى أثر واحد، هو «عذاب الضمير». وبالتالي حكمي عندي ومع نفسي، ووحيد. وساعة يقوم الليل، ونتم ذئاب البار! (هذا الجزء كتب الساعة ٤ صباحاً في القاهرة). القبة في ساعة ثانية! طعماً من ساعة وأربعاً!

لا أعرف إذا كنت تعيش في بيروت. ولا أين وكيف. طبعاً لا أعرف كيف سنهاسر وإلى أين. يبدو أننا نحن معشر الكتاب من نوع الزواحف التي لا تعيش إلا في بيوت وضواحيها. أو تبث من مهنة أخرى! وليس أهدأ لذلك.

ما هي الثورة؟ ما هي الدولة؟ ما هو الإنسان؟ أين هو المواطن؟ أسئلة قديمة تطرحها اليوم ولا جد جواباً. لا جدوى في لبنان بعصر عن تشكيير (عصفهت) الأساسية) فلا الثورة ثورة. ولا الدولة دولة. ولا المقاومة مقاومة. ولا الإنسان إنسان!

إنه عصر حثاً بطحيش وسعيد عقل وإبراهيم قليلات فضاموا يا عرب! إنه عودة «بني عثمان» إلى ساحة الشرق الأوسط بعد أن أزاغهم أتاتورك عن تركيا نفسها قبل خمسين سنة!

أو نقرأ يا محمود في هذه الأيام صحيف العرب؟! يا ساتر يا رب! بالأهرام تناقش يومياً هذا الموضوع: «هل صوت المرأة حلال أم حرام؟». وهل يجلد التاجر لم يبال إلى المحاكيات الأوروبية؟. صحف لبنان؟ طبعاً، صارت كابلاد الأعمال «روبنسون صابحة». ندم العرب على ما يبدو على الفترة القصيرة التي تطعموا فيها بالفكر الأوروبي (١٩٥٥ - ١٩٦١)، وقرروا العودة إلى التراث! أي تراث! بني عثمان! (رحم الله صاحبنا طلال رحمة الذي كان مهتماً بالتراث!)

□ □ □

«إجلل لبلادي حين يتم الناس سلامي». شيء من مظفر النواب، مع أنك تحبه، فأنا أتذكره الآن. هذه الصحراء مع عواصف النفس البشرية شيء لا يحتمل. الوحدة مع الوحدة على الوحدة تساوي عذاباً أكثر وأكبر من وتحقيق الوحدة المرئية، تمتد من وحيدي يا محمود. لا المرأة وبيدنا ولا وطناً وحيداً. ففتح الشر في عصر الوفاق الدولي (١) لماذا؟

لا أبري هل ما زلت قادراً على ممارسة الكتابة العلية؟! أي عاكسة البشر؟

أنا لا! أحكي نفسي وأصارعها وأطرح الأسئلة البديعية التي تسبق أو تعقب لحظات الحقيقة. هل ما زال للكتابة فائدة؟

هل دورنا أن تكون شهود زور على عصر البغاة والطغاة والجنحة؟ أي كلب تتناول (على طريقة جري) وأي مسألة تعالج (على طريقة داني وطه حسين؟).

في مصر، تذكرتك كثيراً، وأنت تردد: «لا أستطيع العيش في مجتمعتك لأنه خدم وثلاثة الشان» «عاهرات» وثلاثة الثالث لصوص». معك حق. أنا أيضاً شملت الحياة في مصر. ولكن أين أذهب؟ إلى الكويت؟ حاولت. فما استطعت أن أكون الكاتب الأول في خيمة كويتية عنصرية حقيرة. المال فيها كل شيء. والإنسان كلب مرفوق به!

المجتهات في الدول الشيوعية، في الدول الاشتراكية، في الدول ذات النظام الواحد والفكر الواحد، قاتلة لأنك تشمر فيها أنك جيرة في غيبة أسود. الكلمة منزلة. والناس مترجون. وأنا ضد الكلام المنزل، حتى الذي يقال إنه أنزل، فهو في رأيي قد صعد من رأس الأنبياء. وهذا فخر لهم وليس عيباً عليهم.

لماذا أكتب إليك؟ وأنا لم أكتب رسائل في حياتي (حتى لأجل النساء) لاني أريد أن أفسدوا. أريد أن أكلم إنساناً بعد أن سيطر على شعور العيش في عاية حيوانات، وفي وطن الدباب! إذا وصلتك مني رسالة ثانية، معناها أي ما زلت أعاني ذلك المأساة. أما إذا انقطعتم عنك (وهذا هو الطبيعي) فمعنى ذلك أنني أما سافرت بعيداً. بعيداً حيث لا عرب ولا عروية ولا لغة عربية. وإما أنني تأقلمت مع عدائي الداخلي، أي تحيوت كالآخرين. وساعتذاك سأركب أنياباً أصطناعية وقبلاً «ستالينا» يفرز ويدفع ويقتص الأعياب السلطة كلها.

وفوق ذلك كله وبعد ذلك كله، وقيل الاتنين. أشتاق إلى رؤيتك. وأتقن أن تكون أقل نعاسة مني، وأكثر وتألقاً. «فأنا ضعيف». □

بشدة ٢٢ كانون الأول ١٩٧٥.



احلام صغيرة

كفايتي سعيد
المغرب

الصورة الأولى: لقطة بعبدة

حين

أقدم «حبيبي» على جمع حوائجه وحفظه ذات صيف قاطط، كان يلعب، بدودة دم عجيبية، أحر ورقة في حوزته. لم يكن وقتئذ مسكوناً بفكرة الريح والحساسة؛ كان يكفي أن يرمي جسده في قطار ماء، لكي يشعر بمساحة لا تضاهي إن سنة كاملة بلا عمل أرقته كثيراً، فالنهار حكاية عملة، بقضي نصعه بمحاذاة العمود الكهربائي متنبهاً بيمين، لا تكلان من التنظر، حركة المرور وغنج نبات الحارة وشبطة الأطفال في المساء، يتيه كالمترو في المدينة؛ وإذا حالفه الحظ يجلس في المقهى كشبة خلق الله استراحة لدعوة زميل. أما في الليل، فقد كانت كل هموم الدنيا تحشم على صدره، وتتراحم صور حربية وبائسة في ذاكرته. والذلة التي حرمت نفسها من أشياء كثيرة، لكي يكمل تعليمه، ما زالت رنة زغرودتها المدوية تطن في أذنيه، لما أشرها بحصوله على الإجازة. كانت سعيدة كطفلة؛ ورغم أن فرحته بالنجاح لم تكن كبيرة، لأنه يعرف أن أبواب الشغل موصدة في وجهه؛ فقد أصر على مشاركة والدته عرحها، ويتذكر جيداً أنها شرباً معاً فنية كوكا كولا على نحيبه. ويتذكر أيضاً صديقته «صفية»، التي كانت تنتظر أن يتقدم يوماً لطلب يدها؛ كان يبدو له هذا اليوم بعيداً أو نقطة منفصلة، ويشعر في قرارة نفسه أن حبها مهتد في يوم من الأيام بالثوث الإخباري. في هذه اللحظات، كان يضاعف تمسكه بها، ويمتثلن مبررات كثيرة للاحتفاظ بها. ربما كانت «صفية» مسرقة في تعلفها به، أصغاصت حرص زواج حقيقية إخلاصاً له، وقاومت بحزم ضغوطات أسرته. وما كان في مقدوره، في مثل هذه المواقف، أن يشكرها لو يؤنئها، كان يعتبر ما قالت به أمراً يندبياً.

في أيام الأحاد، كان يلتقي بها، يجلسان جالساً إلى جنب. هو وجه مكور، وعينان عاترتان، وأنف بارز، وابتسامة حزينة. وهي بنت جميلة لها وجه طولي، وحلبات وردية، وسمة كبيرة. يتكلمان. وحين تغرب الشمس، يتوادعان ويتعانقان على موعد جديد. ولكن ذات مرة، أحبرها بأنه عازم على السفر، فظنت أنه يمزح أو يريد فقط أن يعرف رذات فعلها غير أن قسبات وجهه الصارمة، جعلتها تأخذ كلامه مأخذ الجدي، إلتانها شعور بالخوف، كأنها مطبلة على اقتحام عانة مشابكة الأشجار في ليلة شتوية. إنكمشت كطير ميللي، كانت نظراتها تحته على الدلول عن فكرة السفر. إغرورت عيناها بالدموع، ولم تجرؤ على معه. إقترب منها كثيراً وطوقها بذرعه، وإستسلم في حديث عن رغبته العارمة في إعداد دكتوراه هاك، وعودته بعد ثلاث سنوات، وقد تحسن وضعه، وقال لها مبتسماً، على غير عادته: إستعدي لتكوني عروساً لي. وأقتنع أيضاً والدته بقرار السفر ولم تعارضه. وفي يوم السفر، كانت «صفية» تنتظره. وضع «يحيى» الحجاب على رصيف المحطة، وشد أصابعها بين يديه، وحلق إلى وجهها برهة من الزمن، كانت الدموع تنزفر في عينيها. لما سمع صفير الانطلاق ودعها، وحل الحجاب وركب في القطار. من خلال النافذة، كان يراها وافتة يدها لتوديعه. كانت تضادل، وبعد ذلك انخضت ثمناً.



الصورة الثانية: لفظة قريية

«يحيى» يسترحي على أركبة، وفي يده آلة التحكم من بعيد، بصمط، ذوق هليل عسل، عن روم من الأزوار، ينتقل من قاعة تلغزية إلى أخرى. ولا شيء يدل على أنه سأل ما يرى. ربما هي عادة اكتسبها لكثرة جلوسه أمام التلفاز، أو ربما هي طريقة ذكية ليشغل بشيء ما، ويبدو أنه لم يلمح في ذلك، إذ إن نظراته كانت تقع بين العترة والأحرى على صورة كبيرة لإحدى النساء ممددة على الحائط. الصورة الكبيرة تبين بوضوح نائم امرأة ذات وجه أبيض ويجعد وبسمة بلهاء. أطال التحديق إليها كأنه يحاول أن يستحضر بالتفصيل الحيط التي تجتمع بها، فتتصب أمام عينيه كذا راءها لأول مرة. سدت ستين، كانت «جاكلين» - وهذا هو اسمها - امرأة في الخامسة والأربعين من عمرها، تشعل مظفة، سميكة وطيبة، وكان «يحيى» يمارس المهنة نفسها. تعددت، بمرور الأيام، فرص لقائهما، كانت تلتهمه بنظراتها الشبية؛ وروغ أنه كان في أول الأمر يبذل جهداً جباراً لإخفاء رغبته المكبوتة، ربما احتراماً له «صفية» التي ترأسه باستمرار وتنتظر عودته على أحر من الحمر، فإنه استجاب بعد ذلك لسداء الحسد الدلائ والمثله. حين اقترحت عليه «جاكلين» الزواج لم يمانع؛ كان يدرك طعاً هارق الس بينهما، وكان يبدو ضئيلاً أمام جنتها الضخمة، ومضطرباً يمت على الإشتاق ولا يجلو من طرفة؛ كان يشعر بحدوث عميق في نفسه، لكن بطلاقة الإقامة كانت تعبره كامراً منفسة في الإثارة أشياء كثيرة تغيرت في حياة «يحيى»، له الآن بيت صغير مجهز وزوجة وقطة ومهنة، وفي الشركة استبدل القلم بمكنسة والورق بمخرقة مبللة والفكر بفنون التنظيف وتقبائته. يمتلك أحياناً شعور كبير بالسدم، ويعكر في أن يمت إلى «صفية» رسالة اعتذار ويندأ في صياغة الجملة الأولى، غير أنه حين يستحضر ما فات، ويتذكر السنة التي قصاها هاك متسكماً في الشوارع والأرق، يتألم بعمق ويحس بحصة في قلبه، ويحلم إليه أن وجوده هنا ليس خطأ، وأن بقاءه حكماً، وأن خيارته له «صفية» أمر مبتذل. يتعب «يحيى» هذه الليلة، يطفى التلفاز، يقوم من مكانه، يرمي جسده على السرير ويغيب في نوم عميق

الصورة الثالثة: لفظة لم تحمض بعد

تفتح «جاكلين» باب المنزل، تذهب ترواً إلى المطبخ، تفتح الثلاجة، تأكل سندويشاً ومورتين وكوب حليب وأشياء أخرى. تدخل إلى غرفة النوم، تحلب ملابسها، تطيح على خد «يحيى» قبة خفيفة. تنام إلى جانبه. تطفىء النور. بعد هنيهة يشرعان معاً في الشخير. □

كتب

من

أعصر المهام على أي كاتب، أن يقوم
بمراجعة موجزة لأعمال مفكر عظيم، مثل
قسطنطين زريق، قضى جُل عمره في
العمل الأكاديمي، تدريساً وإدارة وبحثاً،
وانصرف، ستين طويلاً، إلى خدمة أمته، يتناول قضاياها
والتحديات التي تواجهها بالتحليل والنقد وتقديم الحلول،
ويدافع عنها في المحافل السياسية والعلمية والثقافية الدولية.
تبيّنت، أول الأمر، وأنا أقلب صفحات المجلدات الأربعة،
التي اشتملت على الأعمال الفكرية العظيمة للأستاذ زريق،
وشعرت بالحرج بعد أن قرأت مقدمة هذه الأعمال، التي
تضمنت تلخيصاً لجمل الآراء والأفكار الرئيسية التي احتوتها
هذه المجلدات، بقلم المؤلف نفسه.

قضيت شهرين وثيقاً في قراءة محتويات المجلدات الأربعة،
التي كُتبت ونشرت خلال فترة خطيرة من تاريخ العرب
المعاصر، تمتد من سنة ١٩٣٩ إلى سنة ١٩٩١. وكانت قراءة
ممتعة ومفيدة. وقد حرصت، ما أمكن، على أن تكون
مراجعتي هذه للمؤلفات حسب الترتيب الزمني لنشرها، رغبة
مني في بيان التطور الفكري للأستاذ زريق، ومدى استجابته
للأحداث والتحديات التي واجهها العرب طوال نصف قرن
وربف من الزمن.

علي محافظة
كاتب ومؤرخ من الأردن

الأعمال الفكرية العامة (٤ مجلدات)

الأعمال الكاملة

قسطنطين زريق

مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت

ومؤسسة عبدالحميد شومان ١٩٩٥

حروب

قسطنطين زريق في

يذكر الدكتور زريق، في مقدمة أعماله الفكرية، العوامل التي أثرت في نشأته، وفي تحصيله العلمي، وفي اختياره لمهنته، وفي إنتاجه الفكري. وهي عوامل أربعة: الاختيار العلمي، والتعليمي، والنهج الليبرالي الديمقراطي، والانتفاء القومي العربي، والإحساس بالمسؤولية في التفكير والعمل^(١). ويعترف بأن نشاطه واتجاهه، في الحقول التعليمية والفكرية العامة، أوفرته في حقل اختصاصه (التاريخ العربي). ويميز ذلك إلى تقديره الشخصي للظروف التي أحاطت بالمجتمع العربي، وحاجة هذا المجتمع إلى التفكير السليم والعمل الرشيد، في سبيل تحرره وتقدمه. كما يعزو إلى انقطاعه مدة اثني عشر عاماً من حياته إلى العمل الدبلوماسي والإدارة الجامعية (١٩٤٥ - ١٩٥٧)^(٢).

الوعي القومي

من المعروف أن الدعوة إلى الوحدة العربية، قد انتعشت منذ بداية الثلاثينات من هذا القرن. وكثر الحديث في القومية العربية، وفي العلاقة بين العروبة والإسلام. وقد بشر بها الاتجاه القومي عدد من قادة الفكر في المشرق العربي، أمثال الأمير شكيب أرسلان، من خلال مقالاته في مجلة «الأمة

البقاء

أعماله الفكرية

العربية (La nation arabe) الصادرة بالفرنسية في جنيف (١٩٣٠ - ١٩٣٨)، وعمد رشيد رضا من خلال مقالاته في صحيفة «النار» القاهرية، وإسوان رباط مؤلف كتاب «الوحدة السورية والمصري العربي» (Unité syrienne et devenir arabe) الصادر سنة ١٩٣٧، وعبد الرحمن عزام وإبراهيم عبدالقادر المازني، ومكرم عبيد وأحمد حسن الزيات صاحب مجلة «الرسالة»، في مصر، وزيكي الأسوسزي وميشيل علق في سورية، وساطع الحصري وسامي شوكت مؤلف كتاب «هذه أهدافنا: من أمن بها قومنا» الصادر في بغداد سنة ١٩٣٩ في العراق، وعبدالله العللايلي مؤلف كتاب «دستور المغرب القومي» الصادر في بيروت سنة ١٩٤١ في لبنان.

في إطار هذه البقعة القومية العامة، التي شهدتها المشرق العربي، أصدر قسطنطين زريق باكورة أعماله، وهو «الوعي القومي»، سنة ١٩٣٩. يشعر زريق أن النهضة القومية العربية، التي بدأت في القرن الماضي، تنظر إلى فلسفة قومية شاملة واضحة منظمة و«عقيدة قومية تشربها الأجيال العربية»، وتسير بها قديماً نحو أهداف واضحة، من خلال تنظيم سياسي. يؤكّد المجهود العربية، ويندفع بأمة العرب نحو التحرر والتقدم والمساواة في الحضارة الإنسانية^(٣). وقدم كتابه هذا على أنه «نظرات في الحياة القومية». وأعرب عن أمله في أن يقوم غيره بوضع الفلسفة القومية، وصياغة العقيدة القومية العربية.

يسلط زريق، في كتابه هذا، من أن الوعي القومي هو «متبع كل غضة قومية صحيحة». ويعني هذا الوعي معرفة ماضي الأمة معرفة صحيحة، وفهم العوامل الطبيعية والتاريخية التي كونتها، والكشف عن مصادر قواها الروحية. كما يعني إدراك حاضر الأمة وتقدير قوى الحاضر فيها تقديرًا متزنًا، والإيمان اللتين يهدف القدر ورسالة المستقبل^(٤).

ويرى أن التكوّن القومي لأي أمة، لا يظهر في أي بقعة من الأرض، إذا لم تتوافر فيها شروط اقتصادية واجتماعية وفكرية معينة. وبعبارة أخرى، إن القومية ظاهرة حديثة، نشأت في أوروبا، في ظروف سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية معينة. وانتقلت إلى بقية بقاع العالم، عندما توافرت الشروط الألفية الذكر فيها^(٥). والقومية، في نظره، تشمل حياة الأمة بأوسع معانيها، وتستهدف تفوقها السياسي، مثلاً ترمي إلى إغناء قواها الروحية، ورفع مستواها الاجتماعي والعقلي، والسير بها إلى أبعد ما يكون في طريق الحياة المجلّ^(٦) والقومية، فوق ذلك، توازن بين القوى المختلفة، التي تتصالح أفراد الأمة وجماعاتها: القوى الاقتصادية والدينية والجنسية والإقليمية^(٧).

أما الوعي القومي، فلا يتحقق إلا بالثورية القومية، التي تعد الأمة للحمية القومية، وتوحيدها وتساعدتها على أداء رسالتها إلى الإنسانية^(١١). وتتم هذه التربية عن طريق المدارس ووسائل الإعلام والأحزاب السياسية ومنظمات الشباب والجمعيات النسائية وجمعيات الإحسان ومؤسسات التهنيد والمتاحف الفكرية والعلمية.

ومثلاً فعل معاصره من المفكرين القوميين، رد زريق على الدعوات القطرية والإقليمية الضيقة، التي ظهرت في البلاد العربية في الثلاثينات، مثل القبتينية والفرعونية والقومية السورية. وبين ثافات هذه الدعوات.

وتناول العلاقة بين القومية والدين بعذر شديد، مؤكداً أن القومية الحقيقية، لا يمكن أن تناقض الدين الصحيح. فهي، في جوهرها، حركة روحية ترمي إلى بث قوى الأمة الداخلية، وتحقق قابلياتها العقلية والنفسية من أجل المساهمة في تفتح العالم وحضارته^(١٢).

في معنى النكية، ثاني كتبه، الذي نشر في بيروت سنة ١٩٤٨، عاد زريق بالقضية الفلسطينية إلى جذورها. وبين أنها قضية حق وبعد، أي حق العرب الطبيعي في بلادهم، المستمد من حق كل شعب في الأرض التي يعيش عليها، والتي روئها من آياته وأجداده، وحقه في أن يستغلها، ويقم فيها النظام الذي ينجسها، دون أن يكون في ذلك أي تمسك على سواء. وهي قضية مبدأ مستقلة عن المبدأ الإسلامي. في حق الشعوب في تقرير مصيرها، والكفاح العربي ضد الصهيونية، وضد قيام دولة يهودية في فلسطين، كما نظرنا ليس فقط قسماً فحسب، بل هو كفاح من أجل مثل إنساني أصلي، إنه كفاح بين الحق والظلم، بين المبدأ والمصلحة^(١٣).

ويبحث في أسباب النكية، وفي اختلاف المفكرين العرب في تحليلها. وأوضح الآثار المادية والمعنوية، التي ترتبت على العرب من جراءها، مثل التصدع والانحياز الذين أصابا الكيان العربي، وشك العرب في حكوماتهم، وانهامهم لغاراتهم وزعمائهم، وشك الكثيرين منهم في أنفسهم وفي قابليتهم، كأمة، وتسرب اليأس إلى نفوسهم، وتجرع من مجاعة الخطر، وتصاؤم أمام عظم المصيبة^(١٤). ولكنه اعتبر النكية عكساً للعرب. فإذا سيطرت عوامل الرجعية والتفكك عليهم، زادت النكية ضعفاً وانحلالاً. وإذا أخذوا بأسباب التثقيف والنمو، بحتت هذه النكية فيهم المم، وانخرجتهم من حالة الضعف والانحلال التي هم فيها^(١٥).

وتناول الحركة الصهيونية، مبنياً حجمها الحقيقي في فلسطين، وتغذوها في العالم. وأوضح أن الرد على الخطر

الصهيوي، يقتضي قيام «كيان عربي قومي متحد تقدمي». ولا يتحقق هذا الكيان، إلا باقتصاد العلم والتنمية الحديثة في استثمار مواردها، وفصل الدولة عن الدين فصلاً مطلقاً، وتفتح الباب لاكتساب خبر ما حققته الحضارات الإنسانية، من قيم عقلية وروحية، أثبتت صلاحها الاختيار الإنساني. أما السبل إلى ذلك، فهي: تشجيع الجهد الوطني في استغلال موارد البلاد، ونشر العلم والثقافة بشق الوسائل، وتوسيع مدى الحريات السياسية والاجتماعية والفكرية وإصلاح الإدارة. ولنجاح ذلك، لا بد أن يقود هذا العمل قادة تقدسيون انشائيون في مصيهم، وأن تنظم هذه الفئة المختارة في أحزاب ومنظمات، «تقوم على عقيدة صافية موحدة، وترتبط بولاء صحيح متين». ويؤمن زريق برعاية حقيقة من أفراد «يؤمنون بالدول، ويخلقون الأمم، ويصنعون التاريخ... أولئك الذين يملوهم ويدون أمثالهم من المصلحين، ما وجدت أمة، ولا زمت حضارة، ولا كان للحمية الإنسانية أي طعم أو معنى^(١٦)».

ولقد احتلت قضية فلسطين جزءاً واسعاً في فكر زريق. وكان أول المفكرين العرب، الذين تناولوا القضية العربية سنة ١٩٤٨. كما كان من أوائل المفكرين العرب، الذين بحثوا في هذه القضية العربية الثانية العام ١٩٦٧. وأصدر كتاباً في العام نفسه بعنوان «معنى النكية مجدداً»، عالج فيه الهزيمة، وتحرى أسبابها، ووجد أن أول أسبابها ضعف العرب، على كثرة عددهم، وقوة الإسرائيليين، على أقله عددهم. وثانيتها انتهاء المجتمعين، الصوريين والإسرائيليين، إلى حضارتين مختلفتين. أو الفارق بين المجتمعين، في الأجداد بالحضارة الحديثة وساهم ما يميزها: العلم والمقاتلة. وثالثها هذه الأسباب مجابهة العرب، على ضعفهم، للعالم الصهيوني واليهودية العالمية، المتحالفة مع أقوى أمم الأرض الولايات المتحدة الأمريكية. ورابع هذه الأسباب ضعف التفصيل العربي، الذي يحدو إلى غموض الأهداف وضعفها، في الثغور والأفهام، وغياب الإرادة العربية الواحدة، أو الاتجاه العربي الواحد، في مستويات الحكم العليا، وفي صفوف الشعب. وخامسها ضعف المشاركة الشعبية في المعركة، التي ينبغي أن تقوم على التبعة الشعبية، بحيث يعرف كل فرد دوره في المعركة، ويتدرب عليه ويبادر إليه في الوقت الذي يدعوه الداعي. وسادسها ضعف الارتباط بالدار والأرض والوطن. وسابعها ضعف ثقة الشعوب العربية بقادتها. وأخيراً هذه الأسباب تدنو دور الخلق والفضيلة، في البناء النفسي للأفراد، في المجتمع العربي^(١٧).

ومعاندته، لا يقتصر زريق على العرض والتحليل والتفكير العلمي، بل يبادر بعملها إلى وضع الحلول. إنه يرى أن السبل الوحيد، أمام العرب، في هذه الجالية المصرية، هو

بناء المجتمع العربي المتطور للتج. والخطوة الأولى نحو هذا البناء، هي الإيمان به هدفاً، على صعيد الأفراد والمجتمع. ولا بد أن تقوم الدول العربية بدورها في هذا البناء، شرطاً أن تكون منظمة على أساس العلم، ومصرفة إلى الإنتاج والإنجاز، وأن تعتمد التخطيط والبحث العلمي، وأن تقوم بحشد الكفاءات. ولا يقتصر الأمر على الدول، وإنما ينبغي أن يكون للشعوب دورها في هذا البناء، وسلاحها في ذلك العقلانية وبخية العمل والقدرة عليه والانضباط والانظام والتشفق^(١).

أي غد؟

تناول زريق المستقبل العربي في الخمسينات من هذا القرن، في حقبة صعود المد القومي العربي. وأصدر كتابه «أي غد؟» العام ١٩٥٧. وبذل جهداً لوضع أسس بناء هذا المستقبل، أو «النبضة القومية»، كما سبّأها. وألقى على المفكرين العرب مسؤولية هذا البناء، أو البهوض القومي، باعتبارهم «قلب الأمة النابض ووترها الحاسر». وهم، في نظره أيضاً، «أفق الناس شعوراً بالآزمة ووعياً لمعانها ووعياً تحت وطأها» ووظيفة المفكر، في رأيه، هي «تبيين الحق وتبيينه، والتصدّي للجهل ومكافحته، والثورة على الظلم والفساد». ومن واجباته أن يقوم بدور المرشد والموجه والبشر والمبلّغ وأن يوفّر «ميدان الفكر والعمل» وأن يتعاون مع «أقواته»^(٢). «يؤمل مهلة» بالإضافة إلى ما سبق، «إيضاح معاني الأمة القومية والسيادة والدولة والاستقلال والحرية والوحدة»^(٣).

ولا شك أن زريق كان يمدرك فضالة الفكر السياسي السائد، وتصوره من تلبية حاجات المرحلة التي تعيشها الأمة العربية. كما أدرك الأمة التي تعيشها الأمة، في خصم للمد القومي. فهي أزمة ناشتة عن تقصير العرب في التطور العقلي، وسيطرة الغرائز عليهم، وضعف الروح الباشعة على الحقن الكريم والجد والشاط، وتقدير المسؤولية حق قدرها. وهي ناشتة أيضاً عن استهتار العرب بالغايات القومية، واستغلالهم الشعارات الوطنية في سبيل المصالح الخاصة والأهداف القريبة، وعجزهم عن استنثار مواردها الطبيعية، والاستغلال الاقتصادي والاجتماعي للطبقات الكادحة في مجتمعاتهم.

وسير زريق، بفكره الناقد، المجتمع العربي في الخمسينات. وأبرز مشكلاته، والتحديات التي تواجهه. فهو مجتمع في المرحلة الأولى من نهضته، مقبل على تنمية موارده، ساع إلى إيجاد أجهزة جديدة للحكم والتنظيم الاجتماعي. وهو مجتمع متعدد النزعات والمصالح، وفي مقدمتها الطائفية والعرقية والإقطاعية والإقليمية، ومحاط بالأخطار الخارجية، وحائر بين

تراثه القديم والمدنية الحديثة. وهو، مع ذلك، مجتمع يطمح إلى إنشاء كيان قومي مننور وناعم، منظم اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً، متراس، وموحد الغايات والنزعات، شاعر بما يخلق به من أخطار، غير هباب لها، موقن بين تراثه القديم والمدنية الحديثة. كما يطلع هذا المجتمع إلى قادة، يحذون له الغايات، ويخططون له السبل، ويجهزون إليها^(٤). ويستطرد في وصف مجتمع الغد، الذي يطمح إليه العرب. فهو مجتمع تقدمي، «متحرك ومتطور ومنج ومضاعل مع محيطه الطبيعي والبشري، ومضاعل في ذاته داخلياً». إنه مجتمع «منسجم، يتساوى فيه المواطنون في القورص، فلا يستأثر فيه فرد بفرد، أو فريق بفريق، بحكم ولادة أو إرث أو جنس، أو أي فساد فرعي آخر، لأنهم جميعاً متساوون في الجهور، في مواهبهم وفي إنسانيتهم». وهو مجتمع منظم يتصف بوحدة الهدف، ومسوده توازن دقيق بين الحرية والسلطة، وبين الحق والواجب^(٥).

ويستعمل زريق مقاييس لتقدير تقدم أي مجتمع. ومنها سلطة المجتمع على الطبيعة، وقدرته على ضبط قواها واستغلال مواردها. ويشير الروح العلمية فيه، وإحترام الشخصية الإنسانية. وتعد هذه المقاييس في مقياس واحد شامل، هو الحرية. فاستثمار الطبيعة مؤداه تحرر المجتمع من سلطة المحيط الخارجي، واستنثار الثروة من الفقر والمرض. والتقدم العلمي ظهره تحرر المجتمع من الزموم والجهل، والتقدم الاقتصادي لا يتم إلا بالتحرر من الخوف والذل، ومن الجور والطغيان. والمقاييس الأخير للمجتمع التقدمي، هو «مقدار ما يتوافر فيه من شخصيات منتظمة، شخصيات غرورت من محيطها ومن نفسها، وانتظمت قواها ومواهبها، فكان في انتظامها هذا، كمال حريتها»^(٦).

ويرى زريق أن الترية والثقافة أهم السبل إلى بناء هذا المجتمع التقدمي. ويأتي على الترية والتعليم في البلاد العربية، وبين مساوئها، مثل طغيان سلطان الدولة عليها، والمركزية الشديدة، والتغيير والتبديل، والمزايل في السياسات التعليمية، بتغير الحكومات وتبدلاً، وضعف روح الابتكار في المدارس، وانصراف الطلاب إلى الحفظ وتلقن المعلومات وحشو الدماغ^(٧). وبسبب هذه النقائص والمساوي، عجزت الترية في البلاد العربية عن تلبية الحاجات الأساسية للمجتمع، وهي مكافحة الجهل، وتنمية الموارد، وتنظيم الحكم والاجتماع، وتحقيق الوحدة العربية.

واقترح زريق إصلاحاً للتربية العربية، يقوم على الأسس التالية: حماية المجهود التربوي من الأوهام السياسية، وتخفيف وطأة المركزية على التعليم، وتعزيز الأجهزة الفنية في إدارات التربية والتعليم، وتوكيد دور المعلمين ورفع شأنهم، وتوسيع

احتلت قضية
فلسطين حيزاً
واسعاً من فكر
المؤلف

البعثات العلمية ودعمها، وصوغ برامج التعليم في ضوء حاجات البلاد، وتغليب مفهوم التعليم على مفهوم التلدين والحفظ، وتغليب مفهوم التربية على مفهوم التعليم، وتوجيه التربية الجمعية إلى تكوين قادة للمجتمع^(١).

أما الثقافة، التي يدعو إليها زريق، فهي الثقافة الحديثة، التي نشأت على الإيمان بالإنسان، وتحرير عقله ونفسه. واتضح معالمها بالإنتاج المادي الزاخر، وتعميمه على أكبر عدد ممكن من الناس، ودرء أخطار الطبيعة والتغلب عليها، وتقريب الأبعاد والمسافات، وتنظيم الحياة الاجتماعية، وتضييق الفوارق بين طبقات المجتمع، وتيسير القرض للجميع على السواء، وتوفير الذخيرة النامية من المعرفة النظرية، والتعبير عن النفس الإنسانية، والتسابق إلى قسم الاختيار الإنساني، والنوص في القضايا المتصلة بالكون والحياة وما وراءها^(٢).

وتسأل: أين هم العرب من هذه الثقافة الحديثة؟ ويجيب: إن العرب لا يزالون على عتبة هذه الثقافة، في تطورهم العقلي وفي إبداعهم للجمال، وفي تعميمهم للخير. ويحث بني قومه على ولوج باب هذه الثقافة. ويثير لهم السبل المؤدية إلى ذلك، وهي تنبيه الرأي العام إلى أهمية الثقافة، بحيث يشع في المجتمع تقدير العمل العقلي والإبداع الفني، ومضاعفة الجهود في نشر التعليم، واكتشاف المواهب، وإنساح المجال لنموها وتشجيعها، ودعم مواطن الثقافة ومراكزها ومؤسساتها، وضمان حرية الفكر والمعتقد والحقول المأهولة بمعانيها، وتحتين الصلات بتمركز الثقافة العالمية^(٣). ويدعو الدول العربية إلى رعاية الثقافة، وبذل المال، وتوفير الوسائل لنشر الثقافة الصحيحة وتوسيع أساسها الشعبي، عن طريق التربية والتعليم ورعاية المؤهدين. كما يحث الشعوب العربية على القيام بواجبها في رد ذي السلطة والطامعين فيها عن استغلال الثقافة لأغراض الخاصة، وصيانة حرمتها، ومساندة جهود الدولة لنشر التعليم وتعزيز الفكر والأدب والفن. كما يحض المثقفين على حفظ كرامتهم وكرامة الثقافة، التي يملكونها، من خلال إخلاصهم لها.

إدراك الماضي

يؤكد زريق، في مقدمة كتابه ونحن والتاريخ^(٤)، أنه ليس دراسة لنواصد علم التاريخ، أو بحثاً في فلسفة التاريخ، أو دراسة لعلاقة الإنسان بماضيه، وإنما هو «مطالبا وتساؤلات، تدور حول هذه الموضوعات»^(٥).

ويتفق زريق مع معاصريه من المؤرخين، في أن «الإنسان

مرتبط بماضيه، وإحساسه بهذا الماضي ارتباطاً عميقاً، فهو كائن تاريخي، بمعنى أنه كائن حي فاعل». وكلما ارتقى الإنسان في مراتب الإنسانية، ارتقت نظرته التاريخية، وعزز فعله التاريخي. وكلما كان وعيه للماضي أسمى وبجانبته له اصدق وأعمق، اعتق كيانه الإنساني، وغدا أقدر على الإنتاج والإبداع^(٦).

ويعرض، بعد هذا، لموقف العرب من تاريخهم. ويكشف عن تيارات أربعة في هذا الموقف. أولها التيار التقليدي، الذي يرى أن تاريخ العرب هو تاريخ الأمة الإسلامية. ويعمل أصحاب هذا التيار الأحداث وتطورها تعليلاً دينياً، بحيث ينسبون إلى المشيئة الإلهية والقوانين السليوية. ويصدفون إختيار السلف ويكرتون إليها. وثانيها التيار القومي، الذي يقبل على الماضي إقبالاً يبلغ حد الانغماس التام فيه والخصوع الكلي له. وينصرف أصحاب هذا التيار إلى أبعاد الماضي والتغني بها، ويث روايتها في القلوب والنفوس. ولب الماضي، في نظرهم، هو الماضي القومي. وثالث هذه التيارات، هو التيار الماركسي، الذي يعتمد الفلسفة التاريخية المادية، التي ترى في التاريخ البشري صراعاً بين الطبقات، وتبشر بالثورية سبيلاً للتقدم. والتيار الرابع هو التيار العلمي، الذي تكون نتيجة التنبه للمدينة الحديثة وإقتباس عقليتها. ويتوجه أصحاب هذا التيار إلى الماضي، دون فكرة مسبقة أو فلسفة مفروضة، ويجادلون استنباط الماضي من أصوله، أي من آثاره المادية والأدبية، ثم يستطوفونها، ويتفقدون في رواياتها، ويخضعونها لتدقيق النقد والتحليل. ويسعون إلى ربط الحقائق المفردة المنبسطة بعضها ببعض، لكي يستخرجوا منها صورة الماضي^(٧).

يعرّف زريق التاريخ بأنه «السمي لإدراك الماضي البشري وإحيائه»^(٨). ويتوسع في صناعة التاريخ ومراحلها المختلفة، من بحث عن المصادر وجمعها وتقديمها نقداً خارجياً ونقداً داخلياً، وإثبات الوقائع التاريخية (الحقائق)، ثم جمعها ودرصفها وتزكيها (عملية التحقيق والاستنتاج)، إلى عرض ما توصل إليه المؤرخ، ونشره بإداه حسن وتعبير جيد^(٩). ويثي على فضائل الصناعة التاريخية، من جد ومبادرة وشك ونقد ودفعة وتجرد وحيية للحقيقة وشعور بالمسؤولية وتواضع^(١٠).

ويأتي على التفكير التاريخي وشروطه وميزاته، من حرص على وضع الإنسان في حيزه الاجتماعي، وإدراك العلاقات التي تربطه بما حوله، وأثر هذه العلاقات في تكوين معتقداته وأساليب فكره وعمله، وإظهار ما تتميز به الحياة الإنسانية من غنى وتشابك وتعقيد. ذلك أن الحياة البشرية صيرورة دائمة وتفاعل مستمر بعنبرها التحول والتغير.

ويستعرض، بعد ذلك، شروط التحليل التاريخي، من صحة نظر، واستعداد فكري، وجهد ناشط، وإحساس دقيق

بالمسؤولية، وانطلاقاً في الحرية الفكرية. وبعد الحكم التاريخي من سلب التفكير التاريخي. ولهذا الحكم مقياس مزدوج: زمني وسلي، وتراكمي نوعي، يتضمن خلاصة ما حققته البشرية في تطورها إلى الحق وفي نزوعها إلى الخير^(٣٠).

والعمل التاريخي يكسب صاحبه ما يسميه زريق والثقافة التاريخية، التي تتألف من معرفة حوادث الماضي والعلاقات القائمة بينها، والعمل التي أحدثتها، والآثار التي نتجت منها. كما تتألف من الملكات العقلية، التي تسود من خلال الجهد لاكتساب المعرفة التاريخية، ومن البواعث النفسية والفضائل الخلقية، التي تنميها هذه الثقافة في الإنسان. والثقافة التاريخية، في رأيه، توسع خبرة الإنسان وتعمقها، باعتيادها وسيلة من سبل إدراك الذات. وهي، بهذا، تؤدي إلى تقوية الأصالة الفردية والقيمة الإنسانية، وتنقيتها وتنمية الشعور بها. وتجعل هذا الإدراك عامل استقرار وثقة بالنفس، ويمهّد تحبذ وتقدم في الوقت نفسه. والثقافة التاريخية، بتقلدها للماضي، تصبح أداة انطلاق ونمو^(٣١).

ويبحث زريق في موقف الإنسان من صنع التاريخ. ويرى أن البشر ينقسمون إلى فئات أربع في موقفهم هذا. الفئة الأولى لا تشعر إلا بأقرب المشكلات إليها، من حيث ضيق العيش واستمراره، وتجاهله هذه المشكلات بإحساسات يديّة، أو بالتقليد السائد في مجتمعاتها. والفئة الثانية لا تفهم بلد لها بدأ في التغلب على الصعاب التي تعترضها، والقيود والتقيّد التي تحيط بها، فهي مستسلمة لجري الحياة. والفئة الثالثة تؤمن بالاعتبار ومجهّد لتتكمّل في مجرى التاريخ، ولكنها تبذل هذا الجهد لإيضاف الجري أو إصافته إلى الدوام. وهي الفئة

الرجعية. والفئة الرابعة تعيش بكل جوارحها وأفكارها في المستقبل الآتي، تستهويها صورة عصر ذهبي مقبل، ناتجة عن الماضي ثورة جارية وشاملة. يتخذ زريق هذه المواقف الأربعة نقداً علمياً، مبنياً نقائص كل منها. ثم يقدم للغاري متطلبات العمل التاريخي المبدع، وهي: صحة الإحساس بالماضي، ووحدة هذا الإحساس، والتطلع إلى المستقبل والإقدام عليه، وصلته الوثيقة بالماضي، وهي صلة إدراكه وحكم واستلهام وتسلم. وصانع التاريخ، في نظره، لا يستطيع تحقيق ما يصبو إليه، إذا لم يشعر بقدرته على الاختيار، وإذا لم يكن مستعداً لتثنية اختياريته، وإذا لم يكن شاعراً بأنه هو نفسه خاضع لحكم التاريخ^(٣٢).

عصر متحجر



يذوق كتاب «هذا العصر المتحجر: نظرات في القمنا واقع الإنسانية»^(٣٣) حول قضايا أربع، هي: الحضارة والعقل والخلق والقيم. فالحضارة أو التراث الحضاري، هي وخلاصة ما بلغت من مكاييل وثقافات في سبيل الحياة الفاضلة، أي الحياة المتحررة من قيود الطبيعة، ومن تحكم الإنسان بالإنسان، ومن أهواء النفس، والمرتبة بفضل هذا التحرر في مراتب العقل ومدارج الروح. ويتجلى للمؤلف ثلاثة عناصر إيجابية في هذا التراث هي: المجهود الرامية إلى التحرر من قيود الطبيعة، وإلى استئثار مزاياها كأي التكنولوجيا، والمجهود الرامية إلى تحرير الإنسان من رقة الظلم والاستبداد البشري، والمجهود الساعية إلى اكتشاف الحقيقة ونشرها، والتطلع الحير

صدر حديثاً



عرب الخليج
في عصر
الردة
أسامة عبد الرحمن



DIAR AL-SAYEGH
BOOKS
دار السايغ

ومحاولة تحقيقه، وتأمّل الجبال وإبداعه. وكل تراث حضاري قومي، هو في جوهره تراث إنساني. ويتوقف تأثير التراث الحضاري في الفرد والمجتمع على نفاسة هذا التراث من جهة، وعلى حال أفراد المجتمع ومقدار تفهمهم، وسعة أفقهم وعمق ثقافتهم ومدى جدّارتهم، من جهة أخرى.

ويرى زريق أنّ الثورة العلمية الحديثة هي زبدة التراث الحضاري الإنساني، بما تنسم به من شسول وعمق، في المجالس النظري والتطبيقي، وتزايد في سرعتها وانتفاخ في تقدمها. ويقابلها تفجر في عدد السكان في العالم، ولا سيما في العالم المتخلف، واتساع في الحاجات والأمال والطموحات فيه، وتعمق متصاعدة على الظلم والفقر والمرض والجهل، وشق صنوف العمودية والشقاء. وتزدحم مشكلات هذا العصر بسبب القوة الواسعة بين الواقع وتنقاصاته من جهة، وبين الأمال والطموحات، من جهة أخرى. ولواجهة هذه المشكلات، لا بد من عقلية جديدة تصف بالريادة والاستطلاع والمرونة وعالية النطاق، وتعتمد العلم طريفاً للخلاص، وتسلك بالعقل والضمير للوصول إلى شاطئ الأمان^(١١).

ويشير المؤلف إلى موقف العرب من الحضارة الحديثة، وإلى المعركة التي يخوضونها من أجل البناء، بناء الكيان وبناء الحضارة. ويبيّن أوجه الخلاف بين نظرة العرب إلى الغرب ونظرة الغرب إلى العرب. ويدعو إلى إحياء النظر بصورة جذرية، في وجهتي النظر هاتين. كما ينادي بتبني التبادل الحضاري بين الغرب والشرق، على أساس من التفاهم ومن مراجعة المواقف^(١٢).

في كتاب «في معركة الحضارة»^(١٣)، ويعد أن يصرف والحضارة ومفهومها عند العرب والأمم الغربية، يذكر زريق أوجه الالتباس والخلاف بينها وبين الثقافة. وينتهي إلى القول أنها غطت من الحيلة يتميز بخطوطه واللوان من التقدم والزمني^(١٤). ويحدد شروط الحضارة، وهي: الوصول إلى حد أدنى من السيطرة على الموارد الطبيعية والبشرية، والاستقرار والتعاون الاجتماعي، والكتابة، والحكم المنظم. ويصنّف مظاهرها من أدوات ومنتجات وقدره تقنية وصادات وفنون شعبية وفضائل وقوانين وتنظيم إداري وسياسي واجتماعي واقتصادي، وبين لغة وكتابة وآداب وفنون وعلم وفلسفة وأشخاص.

ثم يتناول مسألة التنوير الحضاري ويختلف الآراء فيها. ويحلل عوامل هذا التنوير. ويأتي على اللهايب المختلفة في تعليل هذا التنوير، مثل التعليل القدري، والتعليل الإلهي،

والتعليل الطبيعي والبشري، مبيّناً رأيه في كل منها^(١٥). ويذكر سبل التفاعل الحضاري ووسائله وملاصبات ذلك. ويعود إلى مقاييس التنحضر، مثل القدرة التقنية، والقدرة النظرية، والإبداع الخلفي، والإبداع الجمالي، والحرية الفكرية، وانتشار المكاسب والنظم ومضمونها، والأشخاص. ويذهبها في مقاييس، هما الإبداع والتحرر. ثم يجمعها في مقياس واحد، هو الكرامة الإنسانية^(١٦).

وفي خاتمة الكتاب، يتحدث المؤلف عن معركة الحضارة التي يمضيها معركة الإنسانية كلها. ويلخص واجبات الأفراد والشعوب في هذه المعركة. ويحمله بالعمل للمحافظة على السلام العالمي، وتنمية الوعي الإنساني والتنظيم العالمي، وتضييق الفوارق بين الفئات والشعوب، ويذل الجهد لتبديل جذري في المواقف العقلية والضميرية. أما معركة الشعوب العربية، فهي، بالإضافة إلى المشاركة في معركة الإنسانية السالفة الذكر، معركة التخلف ومصارحة الذات ونقدتها، والتوق الحضاري، والإيمان بالعمل والتوق إلى الحقيقة، والتطلع والتشوق نحو المستقبل، واكتساب الذخيرة المفتحة، وتنمية الثروات الطبيعية والقدرات الإنتاجية، والثروة البشرية، واكتساب العقلية الثورية التابعة من ثورة عقلية^(١٧).

إذا كان عرباً أن يطعن موضوع المستقبل على اهتمامات مؤرخ، مهمته الأساسية دراسة الماضي والعناية بموضوعاته، فإن الاستغراب يتلاشى إذا عدنا إلى حياة الأستاذ زريق، وتحرراً بحقيقة أهدافه. فقد أحب زريق أمته، وأدرك واقعها المرير، وليس محاسنها المتخلفة، وتطلع بصديق وحمل إلى نبؤتها. وترسم جل جهده لاكتشاف الأسس والمبادئ التي يقوم عليها هذا النبؤ، وإيضاح الوسائل والسبل المناسبة لتحقيق ذلك. وظهر هذا الاهتمام بالمستقبل العربي، في أول كتبه، «الوعي القومي»، واستمر بوضوح وبعلاء في بقية كتبه ومقالاته وخطبه وأبحاثه، وهو، في هذا، سابق على أقرانه من المؤرخين والأكاديميين العرب.

يرى زريق في كتاب «نحن والمستقبل»^(١٨) أن اهتمام الأمم بمستقبلها دليل على حيويتها. وأن غلبة تعلق المجتمعات بماضيتها على اهتمامها بمستقبلها مؤشر واضح على سكونها وركودها. وأن دينامية أي مجتمع مرتبطة بوعيه التاريخي، وهي أقوى وأفضل وأسرع في الأديان التي تتجه فيها الشعوب نحو مستقبلها، وتغني في صمعه بالتساؤل والأرتياد والإنجاز، عما هي في الأدوار التي تكون واقعة تحت سطوة ماضيها، غير شاعرة بالحاجة إلى تحريك أوقادها على ذلك. وكلما أمن ديناميته، إشتد تشوقه إلى المستقبل. وأرجع جذور اهتمام الأمم حالياً بالمستقبل إلى التحولات

العبيقة، التي شهدتها المجتمعات الغربية في العصور الحديثة. وأول هذه التحولات التوجه نحو العالم الدنيوي، والإيمان بأهمية الذاتية وقيمة الحياة فيه. ولانتهاء التحول من الإيمان بالوحي إلى الإيمان بالعقل. وقد أسفرت هذه التحولات عن توفّر مزايا إلى المعرفة، وتقدم في العلوم النظرية والتطبيقية، وتحسن في الأوضاع الإنسانية، ونظرة تفاؤلية بمستقبل الإنسان. وقد أثرت هذه التحولات على شحوب العالم كافة، فنهضت من سباتها، ونهضت تطلب التحرر والتقدم^(١٢).

واستعرض المؤلف المشكلات الكبرى، التي تواجه عالم اليوم، مثل تسارع نمو سكان العالم، والتوسع في التصنيع، وتلوث البيئة، وإنتاج الغذاء، واستنزاف الموارد. وذكر بعض الدراسات والتقارير، التي تناولت هذه المشكلات، وحذرت من تفاقم أخطارها، ودعت إلى الإسراع في معالجتها. كما ذكر بعض المشكلات الإنسانية، مثل نزاعات الاغتراب في المجتمعات الغربية المتقدمة، المتمثلة في حركات الرفض العنيفة وغير العنيفة عند الشباب. وهي ظاهرة من ظواهر الاضطراب والفلق، التي نشأت في هذه المجتمعات. ومن هذه الظواهر حركات الشك والازدياد والثقة في المجتمعات الاشتراكية المتقدمة. وهي حركات موجهة ضد الدولة والأيدولوجيا والحزب الواحد (الفاشي أو الطليحي). وانتقلت ظاهرة الفلق هذه إلى المجتمعات الحديثة وإن اختلفت عن سابقتها في المجتمعات المتقدمة، في أشكالها ومبادئها. فهي صادرة عن الشعور بالتخلف والضعف الشائعين، وعن بقعة الوحي لضرورة الإسراع إلى اللحاق ببركب التقدم، واكتساب القدرة والرفاه والعزة، التي تتمتع بها المجتمعات المتقدمة^(١٣).

واستعرض، بعد ذلك، الأنماط التاريخية لسلاتهم بالمستقبل. وأولها النمط البدائي (النمو البدائي) الذي كان يقوم به الكهان والعرافون والمنجمون والسحرة. وثانيها النمط العقائدي، الذي يقوم على عقائد ونظرات شاملة إلى الكون والحياة، وتنسب على المذاهب والمفاهيم والمستقبل. وثالثه العقائد الدينية عند الأمم والشعوب القديمة، والنظرات الفلسفية القديمة والحديثة. وثانيها النمط التخيلي، المتمثل في النزعة الطوباوية لدى عدد من المفكرين والفلاسفة. ورابعها النمط العلمي الريفي، الذي يبرز بوضوح بعد الحرب العالمية الثانية، ويقوم به مؤسسات علمية معروفة في أوروبا وأمريكا واليابان.

وبه زريق إلى الأخطار التي ترتب عن هذه الدراسات الرامية إلى الهيمنة على العالم، وإلى ضرورة الكشف عن حقيقة ناتجها، وفي الوقت الذي يسعى فيه إلى تكوين قدراتنا العلمية والتنظيمية لإزالة عنها والاعتمادية بفضتها وأساليبها للدفاع عن

أنفسنا وصيانة كياننا القومي^(١٤). كما حذر من الإيمان بنتائج هذه الدراسات المستقبلية، على أهميتها وجدديتها وكفاءة القائمين بها، لأنها لا تتناول إلا المدى القريب، ولأن التغير المتسارع، الذي تعيشه البشرية، يجعل من البعث أن تنبأ بالمستقبل البعيد، ناهيك ببعصيرة تصوير المستقبل بدقة ووضوح.

فجوة تتسع

ويعود المؤلف إلى ذكر أهم مشكلات المستقبل، التي تواجه البشرية، وهي الفجوة المتسارعة في الاتساع بين الأمم والشعوب الصناعية المتقدمة والشعوب الفقيرة، وبين الأغنياء والفقراء في المجتمع الواحد، والتضرر السكاني، وتناقص الموارد الطبيعية، وتلوث البيئة، وتضاؤل الريف وتضخم المدن، وتزايد الانحراف والعنف والإجرام، ومشكلات التخلف، ومشكلة الحرية^(١٥). ويجعل التحديات، التي تواجه البشرية، بتحديات هما: تحدي البقاء أو الاندثار، وتحدي الصحة والكرامة أو الاعتلال والأمهات. وتشمل أخطار هذين التحديين في الحروب الموضعية والمنازعات والمتنافسات بين الدول الكبيرة، والافتقار الضخم على السطح، وتضخم الأجهز العسكرية في حكم الشعوب، والتحلل السياسي المالي، والتفكك الاقتصادي العالمي، وبعيدة الدول الكبيرة في العالم، وسيطرة الطبقات والشرائح المستغلة أو الضعيفة في داخل المجتمعات. ويرى أن عابدة هذين التحديين تكون على ثلاثة مستويات: عمل وإيماني وكياني ذاتي. فعمل المستوى العملي، ينبغي قيام جهة للحركات التحررية في العالم، لمكافحة الظلم والاستغلال، والاستقلال، وقيام جهة الإنقاذ، التي تقوم على التصنيع والتحديث والتخطيط والتنظيم، المستندة إلى الإرادة والعلم. والترويض على بذل الجهد وتحمل الشاق والتضحية، وقيام جهة ثالثة تمثل المنظمات والهيئات الدولية والإقليمية أو القارية والعالمية. وعلى المستوى الإيماني، حل هذه الجهود أن تتطلع من الإيمان بالأخوة الإنسانية. أما على المستوى الكياني الذاتي، فينبغي أن يصدر العمل والإيمان عن ذات إنسانية منسجمة متجددة، ولا يند من تحول جزري في الكيان الإنساني، لدى جميع الشعوب والأمم^(١٦).

وللد حل هذه التحديات شروط: أولها تكون العقلية المستقبلية، الواعية لشكلات المستقبل، العاملة على الإعداد له. ويقوم هذه العقلية على ثلاثة أركان أساسية، هي: الوضوعية والواقعية والعقلانية، أو للتحج العلمي، والالتزام الأخلاقي. ومن خصائص هذه العقلية الأديان والتخطيط، والتساؤل والتفكير، والشعور والتعاون، والمرونة والتكيف،

غريب أن يطغى
موضوع
المستقبل على
اهتمامات مؤرخ
مهمته دراسة
الماضي

والتجديد والإبداع. وتحرس هذه العقيدة على جوهر التراث، وتحافظ على الأصالة وترعاها وتنميتها، وتبني منها في تحقيق الذات وفي الإنجاز والإبداع^(١٢٢).

ويتقبل زريق، بعد ذلك، إلى المستقبل العربي. ويبدأ بتحديد الهوية العربية، وتحليل الواقع العربي، للنظم بالتخلف، والذي يحتوي إمكانات واعدة. ويرى أن تغيير المجتمع العربي يتم بوسائل ثلاث هي: الدين والتربية وإصلاح الأنظمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وهذا التطور مهم في فكر زريق، يتجلى في اعتياد الدين وسيلة لتغيير المجتمع وإصلاحه. كما يتجلى هذا التطور في نقده للتأثير الشيوعي الاشتراكي والنظم الثورية العربية. ويأخذ عليها إضعافها بأنها وحدها نظم ثورية وتقدمية، ومثلة لمصلح الجماهير، وأنها تحالف قوى التحرر في العالم المتمثلة في الدول الاشتراكية الماركسية، في حين أن النظم العربية الأخرى، تحالف قوى الرأسمالية والأمبرالية المنتظمة في الدول الغربية، وحل رأسها الولايات المتحدة الأمريكية. ويرى زريق أن النظم الثورية العربية، انحرفت عن أهدافها بسبب غياب المحاسبة الداخلية، وتقليدها حرية المواطن فيها. ويعود إلى تصنيف الأنظمة السياسية العربية إلى نظم ثورية ونظم تطورية، ويدعو إلى التمايز بينها كلها. ويؤكد على التربية وسيلة لإصلاح الأفراد.

ونخلص، في كتابه هذا، إلى أن مستقبل العرب رهين بشيخو ما يستجمعون من قدرات ذاتية وأوان عهده القدرة الذاتية، لا تحقق على النحو المرجو، إلا إذا كانت قوية المطلق. ولا بد من أن تكون معركة العرب للمستقبل معركة قوية ذات انطلاق عالمية. وأن تستهجد بناء القدرة الذاتية العربية: التحرير والتنمية والإبداع^(١٢٣).

واصل زريق دراساته حول المستقبل العربي. وتناول مطالب هذا المستقبل في كتاب جديد بعنوان «مطالب المستقبل العربي: هموم وتساؤلات»^(١٢٤)، صدر بعد ست سنوات من صدور كتابه ضمن المستقبل. عاد زريق إلى الحديث عن الأزمة التي يمر بها العرب، والتي سببها الرئيسي تخلفهم وتصورهم عن إدراك هذا التخلف وتقليد عسائريته، وتصورهم عن التصدي له والتغلب عليه. واتضح له أن العرب ماضون في مسالك وسل تتعمز هذا التخلف، وتزيده إمعاناً وانتشاراً. ولكنه لمس، في الوقت نفسه، قلقاً يتأبى العرب، فعده بادرة أمل ومطلقاً لبث قوامه وتحول عجزهم إلى قدرة. وحتى على بني قومه أن يعودوا إلى أنفسهم، ليعرفوها حق المعرفة، وليرفعوا عيهم. كما غنى أن تستيقظ شعائرهم،

وأن يتعلموا إلى مستقبل زاهر^(١٢٥). وقد كرر زريق، في هذا الكتاب، موضوع التحذيرات التي تواجه الحضارة الإنسانية، وسبل مواجهتها والرد عليها، والتي سبق أن تناولها في مؤلفاته السابقة^(١٢٦). ولكنه عالج، في هذا الكتاب، مسألة حساسة، هي مسألة المسيحيين العرب والمستقبل. وقد عاد إلى جذور الطائفة في المجتمع العربي بعامة، وفي لبنان بخاصة. وربطها بنظام الملل، الذي كان سائداً في الدولة العثمانية. وهو النظام الذي أتاح للدول الغربية التدخل في شؤون تلك الدولة، تحت شعار حماية الأقليات. واستمرت هذه السياسة الاستعمارية تمارس في البلاد العربية، بعد انهيار الدولة العثمانية، تحت شعار نفسه. ويرى زريق أن المسألة الطائفية، ليست بين المسيحية والإسلام، ولا بين المسيحيين والمسلمين، وإنما هي بين الرجعيين والتحررين، في هذا الجانب وذلك.

ويرى أيضاً أن مشكلة المسيحيين العرب، يشترك في مسؤوليتها الأكثرية المسلمة والأقلية المسيحية معاً، ولا يمكن أن تحل حلاً جزئياً إلا بتحولات جذرية لدى الجانبين معاً. ولا يركز ذلك إلا بناء مجتمع قومي على أساس مصلحة الشعب، ومنجزات العلم والحضارة، والمساواة القانونية والعملية بين المواطنين، والعدالة بين فئاتها وطبقاتهم، والتحول من تسييس الدين إلى تصحي جوهره الروحي، رابطة حية بين المراهق والشيخ، ومنبع فضائل ترمي كيان الإنسان، وتغني عطاءه الوطني الخفاري. والمجتمع القومي المنشود، يستبدل بالتمدينة الطائفية المتعددة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، في مناح من الحرية السليمة والديمقراطية الشاملة. في هذا المجتمع القومي، تقتنع الأكثرية بأن مسؤوليتها تزداد بزيادة حجمها، وأن تلتقيها وتحرزتها، هما الضمان الأقوى للانسجام والتجانس الاجتماعي والقومي المنشودين. وفيه تؤمن الأقلية أن سلاستها وحريتها هما في مجتمعهما، وإغناء عطاياها له. ولا بد أن يدرك العرب جميعاً، أن التغير السريع الذي يشهده العالم، يتطلب عقلية تتحرر آفاقه وتتفتح طاقته بيسيرة نيرة وجرداء وثابة، وأن سلامتهم هي فيها يتحققون وعقولهم من تحضر ذاتي وإتساق^(١٢٧).

أما احتمالات المستقبل أمام العرب، فيرى زريق أنها لا تزيد على ثلاثة احتمالات. أولها أن تستمر الأوضاع العربية على ما هي عليه، ويبقى الفارق الكبير الراسخ بين قوى الطغيان والرجعية والتخلف من جهة، وقوى التحرر والتقدم في المجتمع العربي من جهة أخرى. وثانيها أن تهي قوى التحرر أزمتها الثانية وصراعها مع قوى الطغيان والرجعية والتخلف، فتضيق أيدئها بعضها إلى بعض، وتتصارف وتتناصر، لكنها منها بوحدة مصرها في الحركة المحتمة. وهذا، في

١٢٢	المصدر نفسه
١٢٣	المصدر نفسه
١٢٤	المصدر نفسه
١٢٥	المصدر نفسه
١٢٦	المصدر نفسه
١٢٧	المصدر نفسه
١٢٨	المصدر نفسه
١٢٩	المصدر نفسه
١٣٠	المصدر نفسه
١٣١	المصدر نفسه
١٣٢	المصدر نفسه
١٣٣	المصدر نفسه
١٣٤	المصدر نفسه
١٣٥	المصدر نفسه
١٣٦	المصدر نفسه
١٣٧	المصدر نفسه
١٣٨	المصدر نفسه
١٣٩	المصدر نفسه
١٤٠	المصدر نفسه
١٤١	المصدر نفسه
١٤٢	المصدر نفسه
١٤٣	المصدر نفسه
١٤٤	المصدر نفسه
١٤٥	المصدر نفسه
١٤٦	المصدر نفسه
١٤٧	المصدر نفسه
١٤٨	المصدر نفسه
١٤٩	المصدر نفسه
١٥٠	المصدر نفسه
١٥١	المصدر نفسه
١٥٢	المصدر نفسه
١٥٣	المصدر نفسه
١٥٤	المصدر نفسه
١٥٥	المصدر نفسه
١٥٦	المصدر نفسه
١٥٧	المصدر نفسه
١٥٨	المصدر نفسه
١٥٩	المصدر نفسه
١٦٠	المصدر نفسه
١٦١	المصدر نفسه
١٦٢	المصدر نفسه
١٦٣	المصدر نفسه
١٦٤	المصدر نفسه
١٦٥	المصدر نفسه
١٦٦	المصدر نفسه
١٦٧	المصدر نفسه
١٦٨	المصدر نفسه
١٦٩	المصدر نفسه
١٧٠	المصدر نفسه
١٧١	المصدر نفسه
١٧٢	المصدر نفسه
١٧٣	المصدر نفسه
١٧٤	المصدر نفسه
١٧٥	المصدر نفسه
١٧٦	المصدر نفسه
١٧٧	المصدر نفسه
١٧٨	المصدر نفسه
١٧٩	المصدر نفسه
١٨٠	المصدر نفسه
١٨١	المصدر نفسه
١٨٢	المصدر نفسه
١٨٣	المصدر نفسه
١٨٤	المصدر نفسه
١٨٥	المصدر نفسه
١٨٦	المصدر نفسه
١٨٧	المصدر نفسه
١٨٨	المصدر نفسه
١٨٩	المصدر نفسه
١٩٠	المصدر نفسه
١٩١	المصدر نفسه
١٩٢	المصدر نفسه
١٩٣	المصدر نفسه
١٩٤	المصدر نفسه
١٩٥	المصدر نفسه
١٩٦	المصدر نفسه
١٩٧	المصدر نفسه
١٩٨	المصدر نفسه
١٩٩	المصدر نفسه
٢٠٠	المصدر نفسه
٢٠١	المصدر نفسه
٢٠٢	المصدر نفسه
٢٠٣	المصدر نفسه
٢٠٤	المصدر نفسه
٢٠٥	المصدر نفسه
٢٠٦	المصدر نفسه
٢٠٧	المصدر نفسه
٢٠٨	المصدر نفسه
٢٠٩	المصدر نفسه
٢١٠	المصدر نفسه
٢١١	المصدر نفسه
٢١٢	المصدر نفسه
٢١٣	المصدر نفسه
٢١٤	المصدر نفسه
٢١٥	المصدر نفسه
٢١٦	المصدر نفسه
٢١٧	المصدر نفسه
٢١٨	المصدر نفسه
٢١٩	المصدر نفسه
٢٢٠	المصدر نفسه
٢٢١	المصدر نفسه
٢٢٢	المصدر نفسه
٢٢٣	المصدر نفسه
٢٢٤	المصدر نفسه
٢٢٥	المصدر نفسه
٢٢٦	المصدر نفسه
٢٢٧	المصدر نفسه
٢٢٨	المصدر نفسه
٢٢٩	المصدر نفسه
٢٣٠	المصدر نفسه
٢٣١	المصدر نفسه

نظرة، السبل المضمون لتجسير الحوة بين هاتين الجبهتين. والاحتياط الثالث هو اللجوء إلى الفكر العقلاني، الشاغر على كل وهم وجهل وضلال، الحاسم في موضوعيته وتقلد لذاته ولغيره.

ويعلو زريق، بعد هذا، العقبات التي تعترض سبيل الوحدة العربية، ويصفها في نوعين من العقبات: داخلية وخارجية. ويعمل العقبات الداخلية بالعصيات القبلية والطائفية والقطرية، والجهل والعجز واليأس وغيرها من مظاهر التخلف الاجتماعي. ويضيف إليها ضعف القيادات وتنافرها وسعيها لأغراضها الخاصة. أما العقبات الخارجية، فتتمثل في أطماع الدول الكبرية في ثروات العرب ومواردهم. هذه الأطماع التي تدفع تلك الدول إلى السعي لإيقاع المجتمع العربي ضعيفاً عززاً متفرقاً، مسيطراً عليه متحكماً في موارده. كما تتمثل في الصهيونية والولايات المتحدة الأميركية.

والوحدة العربية المنشودة، ليست بالضرورة وحدة مركزية، بل قد تكون اتحاداً فيدرالياً. لا بد أن تأتي تجسيدا لحركة قومية واحدة، توضح العلاقة بين العروبة والإسلام، والوحدة المطلوبة تقوم على التصديفة التي تتأخذ في الحسبان الخصائص والمميزات داخل المجتمع العربي، وتصفونها وتستثمرها في سبيل إغناء هذا المجتمع وتطويره. ولا تتم هذه الوحدة إلا بصفاء الرؤية وعزم الإرادة وجودة البذل.

والسبيل إلى بناء هذه الوحدة، هو الانتقال إلى نطاق الفكرية الذكائية، وتشتمل القدرة على الصمود في وجه الأخطار الخارجية، والقدرة على السيطرة على النظم في السياسة والحكم والإدارة والاقتصاد، وفي كل شأن من شؤون الحياة العامة،

والقدرة على الانضباط والانظام والبذل والتضحية، يدافع من الناقية الحيرة والكرامة الإنسانية.

من بعيد ومن قريب

هذا العنوان اختاره عمر المجلد الرابع، لمجموعة من المقالات والمحاضرات والمحط، التي كتبها الأستاذ زريق بين سنتي ١٩٤٩ و ١٩٩١، ومن بينها (٧٢) مقالة نشرت في جريدة والحياة، بين ١٢ كانون الثاني/يناير ١٩٩٠ و ٢٢ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩١. وقد استرعى اعنيها فيها ما له صلة بحال الأمة ومستقبلها.

ولنبداً بحديث ألفه زريق في دار الكعب الوطنية، في حلب سنة ١٩٤٩، بعنوان وحذالان المثقفين. أخذ المحاضر على المثقفين العرب والرخاوة في السلوك، والتخاذل في العمل العام، والعجز عن النضال، والجبن عن البذل والتضحية. وعزا ذلك كله إلى والحياة الروحية التي لحقت بهم. ورد هذه إلى نقص الثقافة الجديفة في المجتمع العربي، وتغلب القوة على البقاء، والشهوة على الحق في مدينة هذا العصر. وأيسر مظاهر وحذالان المثقفين، التي تجلب في حوزتهم مفرعة، ومعدم عن المبدأ، وضعب أثرهم في الجهاد القائم والحياة الحارة، واقتنح علاجاً لهذا الخذلان، يقوم على تقدير الحوكنات والشعوب العربية لقيمة الثقافة وأثرها في الحياة، والعمل على تميزها بشئ الوسائل. ويقوم هذا العلاج أيضاً على سعي المثقفين لاتنهاس سبل المناصاة والقوة، وتقليل

- (٢٢) تلصير تغبيرو
ص ٣٣٧/٢ - ٣٣٩.
(٢٣) المصدر نفسه،
ص ٣٤٧/٢ - ٣٤٩.
(٢٤) صدرت الطبعة الأولى
من هذا الكتاب بيروت سنة
١٩٥٩.
(٢٥) المجلد الأول،
ص ٣٧٥/٤.
(٢٦) المصدر نفسه،
ص ٣٨٥/٤ - ٣٨٦.
(٢٧) المصدر نفسه،
ص ٣٩٦/٤ - ٣٩٧.
(٢٨) المصدر نفسه،
ص ٤٠٧/٤ - ٤٠٨.
(٢٩) المصدر نفسه،
ص ٤١٧/٤ - ٤١٨.
(٣٠) المصدر نفسه،
ص ٤٢٧/٤ - ٤٢٨.
(٣١) المصدر نفسه،
ص ٤٣٧/٤ - ٤٣٨.
(٣٢) المصدر نفسه،
ص ٤٤٧/٤ - ٤٤٨.
(٣٣) المصدر نفسه،
ص ٤٥٧/٤ - ٤٥٨.
(٣٤) المصدر نفسه،
ص ٤٦٧/٤ - ٤٦٨.
(٣٥) المصدر نفسه،
ص ٤٧٧/٤ - ٤٧٨.
(٣٦) المصدر نفسه،
ص ٤٨٧/٤ - ٤٨٨.
(٣٧) المصدر نفسه،
ص ٤٩٧/٤ - ٤٩٨.
(٣٨) المصدر نفسه،
ص ٥٠٧/٤ - ٥٠٨.
(٣٩) المصدر نفسه،
ص ٥١٧/٤ - ٥١٨.
(٤٠) المصدر نفسه،
ص ٥٢٧/٤ - ٥٢٨.
(٤١) المصدر نفسه،
ص ٥٣٧/٤ - ٥٣٨.
(٤٢) المصدر نفسه،
ص ٥٤٧/٤ - ٥٤٨.
(٤٣) المصدر نفسه،
ص ٥٥٧/٤ - ٥٥٨.
(٤٤) المصدر نفسه،
ص ٥٦٧/٤ - ٥٦٨.
(٤٥) المصدر نفسه،
ص ٥٧٧/٤ - ٥٧٨.

صدر حديثاً

عماد دويش لماذا تركت الحصان وحيداً

انسي الحاج الوليمة

شوقي أبي شقرا صلاة الاشتياق على سرير الوحدة

المجموعات

الشعرية الجديدة

المصاعب، وأداء المهام الملقاة على عاتقهم، والتماس سبل القوة بالتعاون فيما بينهم^(١٧).

أما محاضراته في الثورة اللبنانية، بيروت، العام 1983، وعنوانها القضية العربية، فدارت حول الأعطال التي تواجه العرب، وكيفية مواجهتها. يرى زريق أن العرب يواجهون خطرين أساسيين، هما: نشوب حرب عالمية جديدة، يتم بعدها انقسام العالم، والصهيونية في فلسطين. ويقرّح، لمواجهة هذين الخطرين، الإحسان والعلم بها، والاستمرار في المقاتلة العربية لإسرائيل، وتبعية موارد الدول والشعوب العربية، وصرف موارد النفط لشؤون الدفاع والإنشاء والإصلاح، وتسقيف جهود الدول العربية في الدفاع والإنشاء، وإتباع سياسة خارجية رشيدة. والسياسة الخارجية الرشيدة هي سياسة قومية مدروسة. لا يفرض بوضعها قطر من الأقطار العربية، وتقوم على المصاحبة وعلى اعتبار إسرائيل الخطر الأكبر، الذي يواجه الأمة، والتي يجب أن تؤثّر كل علاقة خارجية، وتأخذ بعين الاعتبار دور العرب في هذا العالم».

وأعلن زريق، في هذه المحاضرة، معارضته للشريعة، كخلفه ونظام حياة، ووقوفه إلى جانب النظام الغربي. ورأى أن مستقبل البلاد العربية، يكون أسلم وأفضل، إذا كانت في هذا الجانب. وأعلن أيضاً عدم انتعاشه بسياسة الحيايد بين المعسكرين، والسبالي والاشتراكي. ومبرر ذلك بالإشارة إلى المركز الاستراتيجي المهم، الذي تحتضن به البلاد العربية ومصادرها الغنية، والاضطلاع بالانضمام إلى الغرب، وفتح تركيا وإسرائيل مع المعسكر الغربي، ولكنه لم يعلن ضرورة انضمام الدول العربية إلى مشروع الدفاع المشترك، الذي اقترحه الدول الغربية في ذلك العام. وأعلن، بالتفصيل، أن الانضمام إليه ليس خيفة وطنية، أو مساهمة في مؤامرة دولية على الأمة العربية. وأضاف: وإذا كان هذا المشروع يخفف من خطر إسرائيل، فلا بأس من الانضمام إليه^(١٤). ونجد في هذه المحاضرة مقترحات، قلما ترد في مؤلفاته أو محاضراته التالية، مثل الدعوة الصريحة إلى إعلان الدولة، والتحرر من أيون التاريخ من أجل قيام نواصق سليم^(١٥).

وتناول ربيع في مقالته التي نشرها صحيفة «الحياة» قضايا الساعة على الصعيدين العربي والدولي. فقد تناول في مقالته المتمحور حول القضية العربية عن أسباب تآكل العرب في إنشاء رابطة قومية دينامية تضمهم وتكون خليفة بالتصدي للصهيونية، وقادة على تنمية القدرات العربية. وعزا ذلك إلى عوامل خارجية تشمل في الاستعمار والصهيونية، وعوامل داخلية تشمل في استهلال مطالب بناء القومية العربية، وترسخ الكليتيه الوطنية»

ومن القضايا التي تناولها انصار الاتحاد السوفياتي. وقد أرجعه إلى الاحتكار: احتكار العقيدة الشيوعية للحقيقة، واحتكار الحزب الشيوعي للدولة، واحتكار الدولة للنشاطات الاقتصادية والاجتماعية والإعلامية.^{٣٨}

وفي معرض كتابته عن حرب الخليج الثانية، أكد زريق أن احتلال العراق للكويت «أضعف من جرته، إنه خطأ، سرمداً» هذا المثل الفرنسي. وقد عزا هذا الخطأ إلى ثلاثة أسباب هي: الاعتماد بالأساس، والاستهتار بالحقائق، والانحراف مع الشيئولويات أو الأيديولوجيات التي تؤكد الانتصار الحتمي للشعوب المضطهدة، والفرار والغرر وعدم إخضاع القضايا للشعور وتبادل الآراء وهجومات النظر.

ودعا في مقالة نشرتها الحياة في ٢١ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٠ إلى بذل الجهد لتجنب الحرب، والعودة إلى اللحمة العربية، وحل الخلافات العربية بالأساليب السلمية الديمقراطية، وحماية الذات من الشرور الاستعمارية والصهيونية^(١١).

وتساقط في مقالة أخرى نشرت في ٧ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٠: «أين فروسة الإسلام؟ أين عقيدة العرب؟ وحلن من الكوارث التي ستجلبها حرب الخليج. ووجهة نداء إلى الرئيس العراقي لدفع خطر هذه الكوارث: وقال في هذا الصدد: «ولا إيمان أن الأمة العربية في تاريخها الطويل كانت أمرها رهن شخص يتفرد بها كما هي الآن. ولا يجوز لشخص - مهما علا مقامه أو طالت قدرته أو زعرت وطنيته وقوميته - أن يتصرف في عترة أمة بأكملها ويتحكم في مصيرها». وأشار إلى أنهم الانجراف إلى تربت على احتلال الكويت، وهي احتلال عربي بلد عربي آخر عرض موافق التضامن والتعاون التي ستهاجم جامعة الدول العربية والمجالس العربية المختلفة وميثاق الأمم المتحدة، والانشقاقات الجديدة في صفوف الدول العربية، ونبذة الرأي العام العربي، والتشوش الذي ساد صفوف الفلسطينيين، والحائث المادية التي تحملتها الدول العربية من جراء المقاطعة الدولية المبرورة على العراق والاضطراب في المنطقة العربية، ومواجهة الجيوش العربية بعضها للبعض الآخر، والأخطار المرفقة من الحرب».

هذه مراجعة سريعة للأعمال الفكرية العامة للدكتور
سليمان زريق، أطال الله في عمره، وأفاد الأجيال العربية
بثرائه وتناجه الفكري. وأرى من الإنصاف، في هذا المجال، أن
يشيد بجهوده مؤسسة عبدالحمد شوكان ومركز دراسات الوحدة
العربية اللتين تولتا عملية الجمع والنشر، وأتاحتا للقراء
العرب الاطلاع على هذه الثروة الفكرية، في هذه الظروف
الصعبة التي تشهد تراجعاً واضحاً في العمل العربي المشترك،
وإستثماراً في التضامن العربي، وانكشافاً وتوقفاً قسرياً
مُبدئياً.

عزيزي السيد كواباتا

رواية

رشيد الضعيف

دار مختارات - بيروت ١٩٩٥

عماد العبدالله

منازل القلوب

لربما يبدو في غلد أحد ما من القراء، ان في الأمر مبالغة، وقد كثرت الاستشهادات إلى هذه الدرجة، في الحديث عن دائرة شبه مغلقة أصلاً. لكن الوضع، في حقيقة الأمر، كان كذلك. فقد كانت الشوارع التي يمر فيها، قاصدين واحدة من صالات السينما، شوارع غريبة، بأبنية وشخصيات معادية على الأرجح! وكانت الكآبة الملامرة لنا، ومن نجتاز حدود الأمان، أو دائرة الطمأنينة في متفقا، لا تنفتح إلا بوصولنا إلى مدخل السينما والتي، نفس يحصل عد العودة، سرعان ما نرتدي كآبنا، فلا تعود الأبنية والشخصيات، ولا حتى الأحداث المقابلة في تلك الشوارع، تعني شيئاً، فهي غريبة بشكل مطلق، ما يجعلني اليوم أقول كأن لم يكن لها ماضٍ، ولا مستقبل! ما خلا بالطبع جميع الحوائث الملاصقة لسينما ساحة البرج، أو الواقعة بين صالة وأخرى.

دائرة الأمان في متفقا، كانت عمدة بأزقة ومعالم من مثل: الطريق النواقي، وتقع إلى الجنوب الغربي من حينا، ونزلة

كيا في مشاوير وعدو، وسى ولاد، لا سبور، إلا في السبور، شوارع لقبره المجهه بى روت اصم، حيث ك يمكن، من منطقة سرج بى حيدر في بيروت. لم يكن هناك حدود مع سعى عدم تحورها مع ذلك، نرى اسطمت اليوم، عين دائرة، كانت تشكل حدود الأمان النفسي في ولبة الأولاد في تلك الأيام

الدائرة شبه المغلقة، كانت تنفتح بشكل استثنائي لو كنا متفقا سينما «عابدة»، في منطقة الزبدانية المجاورة. أو سينما «ياسمين» في منطقة المصيطبة. أو سينما «كارمن» في منطقة، كانتوا يطلقون عليها اسم «راس الحقة»، حيث كانت تنتهي رحلة الترامواي. لكن حينما رحل الترامواي، وفش الإسفلت على خطوطه، بدأت سينما كارمن تقع في منطقة المربعة. ثم انغمر سينما ساحة البرج بأسفلتها الجديدة، وهي ساحة كانت تتألف من ساحات عدة، تقع جميعها في بيروت القديمة ذات الأبواب والأسوار، تعودنا أن نطلق عليها جميعها اسم ساحة البرج، وهي مجاورة أيضاً لمنطقة برج أبي حيدر



مدرسة حوض الولاية الرسمية، وكرم العريس المقابل لها، ويقعان إلى الشمال الغربي. وتزلة أبو عجل، وتقع إلى جهة الجنوب. وبالسوا الفوقا، حيث يوجد المنحرف، وتقع إلى جهة الشرق. وكانت «عصابتها» تعتبر أنها مسؤولة، مع شيء من المبالغة طبعاً، عن جميع المشكلات هذه، وعليها حين يده الممارك والغزوات مع أولاد الأحياء الأخرى، أن لا تستخرج إلى أبعد من هذه المواقف. ولذا كنا نحن، استكثاراً ودهشة واستهجناً حينما نجتاز، في جيمعتنا تلك، أحد أولاد المناطق الأخرى، بغير حذر، كأنه لا يعلم أنه سوف يكون عرضة للضرب والإذلال، جراء مغامرته الشهيرة، وندم تقديره لكرامة المنطقة وكرامة آبائهما.

فيما بعد، وحين وصولي إلى المرحلة الثانوية في الدراسة، أقمت علاقات صداقة مع زملاء في الثانوية، سيكونون بعيداً عن منطقنا، بما جعلهم يتقدمون إلى حبسنا، وأتسرد، بسدوري، إلى أحيائهم. وكانت تلك العلاقات تكلفني عناء ومشقة كبيرين. فهي، برغم الحاجة إليها، وضروبتها، وبديعتها، كإنسان تحطل حدود الأسان النفسي، وتجعلني عرضة للتصغير، من دون ضمانات، كذلك التي تؤمنها رقة الحي. إلى ذلك، كان أثرها الذين نشأت معهم، ينظرون برؤية وغيرة وعداء إلى أصدقائي الجند.

على مشعل هذا من الألفاظ والاستغراب، تنمذ، على ما أرى، رواية رشيد الضعيف، «عزيري السيد كروياتنا»، التي قامت على نقية الاعتراض المسيحية بالتحديد، ولكن أمام كل من محليد، وضير مسيحي، هو الروائي الياباني الراحل كروياتا. مع ذلك، فإن احتجاز كروياتا يعني حيناً إلى الشرق الأقصى وحضاراته غير القائمة على العنف.

والرواية، منذ البداية، أصبحت للمجال لكلام كثير وكبير، إختاره الكاتب بدقة وعراج ساطع وتوتر كامن. إلا أننا سرعان ما نغمر موقه، مجتهدين بشكل عسوي في قرية الكاتب (دائرة الأسان) وذكرونها فهي. ألم أقل، منذ البداية،

إنني اعتبر اختراق دائرة الأسان هو الاستثناء، واللبث فيها هو القاعدة! وهكذا بعد انتهائي من قراءة رواية الضعيف، وجدت أنني لم أشغف، إلا سالا أجزاء التي تحدثت عن ذكريات الطفولة، ضمن حدود الأسان، في القرية، بما في ذلك البيت والمدرسة والعمل والشجار والشراء... إلخ، مع استثناء وحيد، هو توجّه الراوي مع رفقة مرة إلى ساحة البرج، للإشتراك في مظاهرة، إنتهى بالطبع إلى زيارة السوق العمومي، والقيام هناك بمغامرة مألوفة، حيث إن السوق العمومي، الذي قاتني الحديث عنه في بداية المقالة، شكل النسبة إليها، ونحن على عتبة المراهقة، المعادل المكان الأليف للأحياء والبيوت. فهو رغم طابعه المهمني، يبقى «بيتاً» للذة.

أما الباقي في الرواية، فافكره، أو ورطت، يتضح فيها، على مستوى التأليف والكتابة والتذكير، دجاجة العناء ومشقة. حيث يب تحرق دائرة الأسان وحيد دليل على ذلك، ذكر الراوي اشتراكه في مظاهرة ٢٣ نيسان في منطقة ليربيز. حيث، الكاتب، مضطرب بجزائياً، والمضطلع إلى درجة تثير الألم، يكون قد ابتعد عن ساحة البرج وسوق سيارات قريته، مما يجرّله إلى كائن خائض وغريب، ولا عبرة هنا باعتناق الأفكار، أو ركوب الأخطار، وما إلى ذلك.

قربة رشيد الضعيف، في الرواية، هي دائرة الأسان، وبيت الطفولة، وموضع أحلام البقطة والخيالات، والكلاب المشعاد، الذي بدوره لن توجد أو تخلق الكتابة. فالمكانية في الأدب، هي الصورة الفنية التي نذكرها، أو تبعث فيها ذكريات بيت الطفولة. وهي تثير فيها ما يسميه غاستون باشلار بـ «تعليل القرية»، أي تجعل المتلقي يستعيد تجربة مكانه الأليف.

ورغم أن هناك في الرواية ما يضي بإدانة العنف، الذي يليه التقدم للماصر، فإننا اعتقد أن إدانة الروائي لعنف التقدم والاكتشافات العلمية، ليس سوى إدانة كل ما أتى إلى تخريب هضامة الكاتب الأصلية في قريته. لقد جعل الكاتب قضية الشار، في الشيفال،

اللبثاني، قر وسط الذكريات، وكانها نوع من الفلاس، بالرغم من أنني، وإلى اليوم، على المستوى الواقعي، أرتجف لمجرد فكرة الشار هذه، حيث إنني لا أسمح لا البقاعين، ولا الشالين، على هذه الأفعال. وليس لدي استعداد لساح الأسباب الموجبة، والعادات المتبعة، وما يرافها من تبريرات وإدعاءات غروسية، بأي شكل من الأشكال.

على الرواية أن تلقت إلى الوداء، يقول ميلان كونغورا. ورشيد الضعيف، ربما يقول، على الراوي أن يتصغّر خلف الألفة، أن يقيم العناية شاعداً في وجه الخرب والإقذار الملونة. لذلك يرى إلى نفسه، وغلوقة الفكر الشوري، المتقلب على أقدامه، من مسافة طيبة، أو من مكان آمن. فما هو هذا المكان الآمن، بعد مكان الطفولة، الذي طاب له العيش لرشيد الضعيف؟

به شارع المحصر، الضيق الذي سكن فيه الفارسون من أمكة غير أمّة، في الحرب الأهلية اللبنانية، وبينهم عدد كبير من الأدباء والصحافيين، منهم رشيد الضعيف. والذي لم يكن يسوق في التكنيك فيه، كان يقضي النهار بكامله في مفاهيم وأصاكي لهوى، ويتسلل في أول الليل أو آخره إلى منزله، كأنه ذاهب إلى الإعدام.

في شارع المحصر، المعيد تقريباً من أصايل القصف المتبادل، طيلة فترة لا يستهان بها من أيام الحرب، يتنمّز رشيد الضعيف. وفي ذلك الشارع، يرى المتلقي الشوري، أو الصديق القديم، وهو يسير مشوح، عبر عاب، ما حدث، أو ما جنته يدها. فيستغل الراوي هذاه الشارع واقتفه ويتخمن بها بل يتخامى، إلى حد الذويان، ليتمكن من المحسوس من هذا المكان الشرير في المحراج، ويوسعه اتهاماً وتجرباً ورجماً. وبذلك، يكون قد قتل الشيطان وقتل ماخيه القريب دفعة واحدة. وبذلك، نحى نظرية مؤلة بين هاتين، هامة القرية، وهامة شارع المحصر!

يطبق لي أن أقول لبعض الأصقدا، أن عمري الزمني والعقلي هو ٤٤ عاماً،



رياح السموم

تقطيل سياسي

رياض نجيب الرئيس

رأى الرئيس مكتب النشر - بيروت، لندن ١٩٨٥

محمود حيدر

كاتب من لبنان

أرض التيه

وربما لم يخطر في باله أنه سيؤرخ للحظة عصرها سجون عاماً، بينما هو يبحث بتأثيره الإخبارية إلى مجلته الأسبوعية واشتغل. غير أن المراسل المحصور بالثورة الحمرية، ويدهقه المهلة كأنه على يقين من أنه يؤرخ للحظة. ويقتض على زمن كثيف يستمد فيها بعد أجيال طويلاً

كل ما يقوله المحقق الصحافي أنه يستلزم الزمن إلى جزئيات يومية والتاريخ إلى عظمات. ثم يجعل من الجزئيات الزمنية، ومن عظمات التاريخ، بعد أن يمنحها كيونتها، عبارة كاملة، متكاملة عبر النص. فالمحقق الصحافي هو مؤرخ المرحلة بامتياز.

يشي رياضي نجيب الرئيس في عمله الأخير «رياح السموم». السعودية ودول الجزيرة بعد حرب الخليج ١٩٩١ - ١٩٩٤ إلى التسرع الشالي من الكتابة الصحافية، إلى ما أسماه به «تأريخ المرحلة».

مؤنية هذه الكتابة أنها تلج زمن الأحداث والأشياء، تقراها من داخل، تفككها وتحللها، تملأ أسباب ظهورها على مسرحها المحرقة، ثم تعيد تركيبها بناءً على سيروية منطقها الداخلي وأنماطها الخاصة. ثم كمن حرب الخليج الثانية بعيداً من التنوين. لقد طواها الإعلام

■ حينما كتب الصحافي الأمريكي جون ريد تحقيقه الشهير عن انتفاضة الشيوعيين الروس في شرين الأول، أكتوبر ١٩١٧، إبرى ليس معه طائفة من يهدد حرب وكوبونر جعفر ريد به «مزعج الثورة الروسية». ومهم من أخذته الحساسية الجليل على الأمريكي في البرقة اليسارية أوصافاً، لا ألقها، أول من أرح لثوره شيوعية مظفوره في التاريخ، وحديث.

كان وعشرة أيام هزت العالم - عنوان الكتاب - تحقيقاً صحافياً بارعاً. لم يكن تدويناً لهذا الحدث العالمي بطريفة كلاسيكية، الطريقة التي غالباً ما تقرأ الحوادث التاريخية بعد انتهائهم بمسافة زمنية بعيدة، لكي يثنى لها في الوقائع، واقعة واقعة، ثم تسجيلها من دون نقص فيها، أو انقصان من أهميتها وورثها.

لقد كانت رحلة صحافية سجلت وقائع واحد من أبرز وأخطر التحولات الكبرى لعالم ما بعد الحرب العالمية الأولى. وهو مؤرخ سوف يشهد العالم بسببه استقطاباً مثيراً للقلق على امتداد ثلاثة أرباع القرن العشرين. ربما لم يرم جون ريد إلى بلوغ القصد الذي انتهت إليه رحلته القصيرة، من مباءة بتروغراد حتى بوابات قصر الشتاء في موسكو.

لكن عصري الاجتماعي، ما زال يتأرجح في حدود الـ ٢٥ عاماً، أي بداية الحرب الأهلية في لبنان العام ١٩٧٥.

فمنذ بداية الحرب وإلى اليوم وجدت نفسي عرساً للملح الروحي والجسدي، وفقدت اهتمامتي دفعة واحدة. هناءة المدينة (بيروت) وهناءة القرية المحسنة (البحر). فلم يكن يسدور بخلفي أن منطقة برج أبي حليم مستحوذ إلى خط تماس. وأن شجرة الكنيسة في وادي الصفيح، التي تغيّلتها بظلمتها وألمها بأغصانها اليابسة، سوف تغير دورها، من أم حامية وديرة، إلى شاهدة واجبة صل صوت أولادها واحداً تلو الآخر. فهذا «نظير الكعكي» بسطل كمال الأجسام، يوي بجسده ذي المصلاات المتكاملة والجليل، من جراء قذيفة في منطقة السلطة، أيضاً شجرة الخي ورمز كرامتها وعنفوانها، «عمود الكني»، يقع أيضاً ضحية القصف العشوائي دون أن يستطيع شهر سكينه أو مسدسه أو قنبله المتحفظ بها من أيام ثورة ١٩٥٨. وغيرهما كثيرون.

أيضاً شارع أسعد الأسعد محمول بدوره في منطقة الشياح إلى خط تماس مزم. والرجال الرجال، كانوا يتوارون كالفرخان هرباً وخوفاً من القصاص. كنت أهرب من منطقة إلى أخرى، وجميع العلاقات رُفعت فيها الكلفة، كل شيء استثنائي ومؤقت أو مباح، الحب والزواج والموظفة وحتى أعمال الناس البشرية من حقد وشقة وضغينة والفرامات ذات الطابع العائلي المعتاد كلها بدت متوقفة بانتظار انتهاء الحرب، من يتحدث بعد ذلك عن عصر اجتماعي!

هل هي حقيقة فكرية أن لا عمر لنا اجتماعي نحن أبناء الحرب؟ لست أدري. لكن المؤكد أن الحرب، والتي تجاوزت بأدائها وأحداها وأسلحتها إمكانات القنود والمجتمع مجسومة أفراد، جعلت كل ما عدناها، فردوساً مفقوداً.

إها الأمكنة، وقد اهتزت إلى الأبد وما المحاكيات، ومنها محاكمة رشيد الضيف أو روايته، سوى محادثة للنصائح. □



جورج طراد

كاتب من لبنان

خصوصية شريفة

■ لولا بعض الكتب الهائلة التي تصدر بين الحين والآخر، لتسبنا أن الأدب العربي عرف، طوال تاريخه، ظاهرة المعارك الأدبية الطاحنة التي أسالت جراً غزيراً وحملت جرحي بالمعثرات. منذ ما قبل كتاب «الموازنة للأمد»، الذي اختصر كل المعارك التي دارت حول أبي تمام والبحتري العباسيين، وصولاً إلى «معارك الزعراوي» و «معارك العقاد الأدبية» ومعارك طه حسين، وفيها من مشرقات الكتب للشامية، التي تتخذ صفة المارك حنواً لها، أو تنتشر وراءها وأجهت أخرى لتسقط منها النار على الحضور.

لذلك، فكل الانطباعات الأولى، المبني بتكون لدى قراءة «أسطورة الأدب الرفيع» للدكتور علي الوردي، ينور حول جذوي إحياء مثل هذا التراث المثقالي في الأدب العربي، وكأن ما فيها من تقائلي في ميادين أخرى كثيرة، في الحرب كما في السلم، لا يكبح!

لكن، وبعد ردة العمل الأولية هذه، يتبين أن الكتاب الحديدي يختلف، في مرة معاركه وفي غيبة مقاتليه، عن المعارك الأدبية



المعاصرة الأدبية. وبالتالي، فإن معارضة الوجود الأمريكي من قبل الأصوليين الإسلاميين أو أصحاب الرأي الوطني العربي القومي، يمكن شراؤها بكثير من المال وقليل من التنازلات. إذ لكل شيء سعره، ولكل شخص ثمنه.

كأن الحق، هنا، يريد أن يصرح الطموحات السعودية في الهجمة على المدى الجيوستراتيجي الخليجي، إلى المخاوف الكبرى التي راقت بداية الأزمة واحتلال العراق للكويت.

والمخاوف هي تلك التي ذاع أمرها في بداية الحرب وثانها وتتلخص في مؤامرة كبرى لتضم الجزيرة العربية، وقف ورائها ومعضها قضاة العرب من الصراخيين والفلسطينيين واليمنيين والأردنيين، وتنظم الحطرات التالية.

١ - يضم العراق الكويت إليه ومعها شبال الجزيرة العربية.

٢ - تحتل الفلسطينيين، بقيادة منظمة التحرير، جنوب دمشق في منطقة شرقية من دمشق لعربية السعودية.

٣ - يسول الملك حسين، ملك الأردن، احتكاً في حجاز، بما فيها مكة والمدينة، تحت اسم «إسلامية»، متبع الأوث الحاشية بـ «سنة» على رؤسها.

٤ - سحبه من مدينة عسرة من السعودية، بما في ذلك حبرون ومجرح، وهو منظمة التي خسرها الإمام جليل حسن الملك عبد العزيز العام ١٩٢٨، في الحرب اليمنية - السعودية الأولى. كذلك تحتل اليمن الربع الخالي وما يفترض أن يكون تحت رماله من نفط لا يخبى.

٥ - يكفيل أن لا سمود يملكهم إلى أراضيهم الأصلية في نجد وتوابعها هذا التنازلي أو أعاد تلة أمام الكتاب، صالحي أسيري، شارك في نقاش الفلسف الرفي الشاذلي، بعد شعور على انتهاء عاصفة الصحراء.

أوليس في هذا إيحاء بأن الأميركيين ذهبوا بعيداً في استخدام سلاح الوهم، وتعميمه على أهل الخليج، لينجزوا حرباً كانت مغلقة بالأوهام والاضداد وصحيح الصريحيات، تابعه بالربيع السياسي الذي بدأ، وقد لا يتبقى، من البيت الأبيض إلى جغرافيا النقط والرمال المتحركة في قلب الجزيرة العربية والخليج؟ □

الرئيس سيناريوهات الزمن المقبل. يقدم قرانه بلسان مشترك بينه وبين عاصريه من الحفراء العرب والأميركيين. وهذه الطريقة، تائبك المعلومة كما لو أنها مغلفة بخلاف مضبوط دون أن يسها سوء أو تشويه. فهو غافلاً ما يأخذ من الخبر الإشارة، وذلك ليقينه أن ما يحصل على الكتابة، ليس المعلومة بعينها، بل ما تشير إليه أو تعنيه، وهي في سياق تحليل متكامل، يستشراف السراهن والمقبل عبر زواياها والمضي المسهر.

إن قراءة سيناريوهات ١٩٩٩ في السعودية وبلاد الخليج العربي، فتح الصحافي الحزرف معرفة السياسي وخبرته، وحسنه في توظيف المعلومات والتجاهات الرأي، ووضعها في دوايرها لتتأصل. لقد جذبت القراءة بأسلوب يجمع الروائي والرائي معاً والمشاركين كل، حيدره سياسيون وصحافيون غربيون وأميريكيون وهرب وشرقون من تركيا وإيران جميعهم راحوا يتسراون ويحللون أصناف التسميات. ولقد كانت الرؤيا الأميركية هي الأكثر جذابة للمستمعين، لكونها توحى بأسمرين في آن. أسمر التحليل والتركيب والفرادة وأمر القرار الصادر عن مركز القوة وهذا يلقي ما دام مسرح الرواية فندقا ورياً في ضواحي العاصمة البريطانية، ورواية في السنوات التالية على الزلزال الخليجي.

احتلت السعودية قطعية النقاش بين الحفراء والمتحاذين علما في أصلاً في الكتاب بحسبه. وهذا شيء، يبدعي ما دامت السعودية في قلب الجزيرة العربية والخليج إذ ع مستقبها يتوقف صير المنطقة كلها. وبعد حرب الخليج مباشرة، تسق للحفراء أن يجدوا أفاق التطور السعودي فالسعودية تريد أن تكون «إمبراطورية العرب، كما يقول الرئيس مهي تعد حشداً قوياً وتروءه ما أحدثت الأسلحة والعتاد، التي يمكن أن يشتريها حال كن ذلك إلى حد لإبقاء على القوات الأميركية على أراضيها، أو قومية منها، لتعطيها الدعم والحماية اللازمين عند الحاجة. وفي الوقت نفسه، تقوم بخلاطات بطيئة ومتواضعة لتسريع مجلس الامم، بحيث يبرخي شاكلاً الرعيات الأميركية، الداعية باستمرار إلى سوء من الديموقراطية في الحكم. ذلك مقابل إرضاء الرعات الشعبية السعودية بزييد من الرضاء الاقتصادي، عن طريق الصرف الحكومي مستمدة سلاح الحرية الاقتصادية مقابل

الدقة. ولعل أبرز نقاط الاختلاف هذه، تكمن في أن الكتاب جاء خالياً من الشتم والتجريح الشخصي وتبادل الاتهامات. وهذه ميزة يعتقد كاتبه لأن نصمي على الكتاب أهمية، خصوصاً أن مستوى النقاش، الذي أسفرت عنه هذه المعارك الأدبية، ارتفع إلى قضايا تدوّلت الأساس، وطرحته على سبيل المثال، عمق العلاقة بين الدراسة الأدبية وعلم الاجتماع. كما أنها، على سبيل المثال أيضاً، وصلت إلى طرح إشكالية الأرواجية اللغوية بين الفصحى والعامية، ووصلت إلى حدود طرح مفاهيم وتصورات من أجل تبسيط قواعد اللغة، إنطلاقاً من ملاحظات برقية على تعامل الناس مع اللغة الفصحى (قضية مصلحة مثل الركاك في بغداد، ص 149).

وعلى الرغم من كلاسيكية هذا الطرح، ومن انسجام هذه الكلاسيكية مع معاملة موضوعات النقاش، فإن الحوار زاحج بين النظرية والتطبيق، وبقي يتحرك فوق مسرح أمني زاهر، يمسك حالة الثقافة العربية في أواسط القرن الحالي، إنطلاقاً من لوحات من القضايا الفكرية، التي كانت مطروحة في أواسط القرنين الماروقين.

ينطلق الدكتور علي الوردي من مبدأ احترام رأي خصمه، الدكتور عبد الرزاق عبي الدين، استخذ الأدب العربي في دار المعلمين العالية في بغداد. واحترام المهتم عمله نادرة في الخصومات الأدبية العربية، لذلك، يبدو الدكتور الوردي مثلاً للمفوض الناضج، رغم الخلاف الحاد بينه وبين الدكتور عبي الدين، ذلك أن يعترف، منذ الصفحة الأولى للكتاب، أن مقالاته المصممة، وولفت بقل، من غير ما كتب في الموضوع. فهي تمثل وجهة النظر الجديدة بالندرس والعناية. وأحبها لا تخلو من أصالة. وقد رأيت من الجدي أن يطلع القارئ، عليها كاملة، قبل أن يشارف قراءة مقالاتي التي جلدت بمدها (ص ٧).

مكناً تابعت مقالات الدكتور عبي الدين (مجلس مقالات) تناول كل منها أكثر من موضوع، جاء رداً على آراء، كان قد أطلقها الدكتور الوردي. ولعل أبرز هذه الموضوعات، على الإطلاق، هي تلك التي تتعلق بالوقوف من اللغة العربية، حيث يرد عبي الدين على آراء الدكتور، الداعية إلى تبسيط قواعد اللغة، يقول عبي الدين في

الوردي يعالج الموضوع بسفاجية، ويظهر نفسه حقواً ليست له وفلو كان الأمر كما تنظن، لاستحق الناس بك وبإشمالك عن إنشاء للجامع اللغوية، ولما أطلوا النظر وقلوا الوجوه في شؤون الإصلاح هذه اللغة (...). أما أن تقترح نوع الإصلاح، وتحدد أدواته ووسائله في الصحف اليومية، فذلك تصرف لا يقره ويشبهه إلا أولئك الذين يصرهم أن يشهدوا تهريج للمرجعين في الطرفات بيد أن يشهدوا في دور التمثيل والتهريج (ص ٢٢).

بعد الموضوع للوردي الثالث، يرد عبي الدين على الوردي، حول آراء أطلقها ضد الأخير، وفيها اتهامات واضحة للشرارة العرب بالشؤون، حيث يكثر تغريم بالذكر. ويقول عبي الدين إن غمالة المحبوب بصيغة المذكور لا يعني، بالضرورة، أنه ذكر، ذلك وأن أغلب الفلز في الشعر العربي (...) لا يعني حبواً بعينه، ولا يصح أن يتخذ ظاهرة حب معين لدى الشاعر (ص ٢٣). وكذلك يرفض عبي الدين رأي الوردي التماثلي على الشعر العربي القديم، ويحذر وأن الشعر العربي نورة هذه الأمة في قديمها الجاهلي، ومظهر نشاطها الذهني يوم لا يكن لها نشاط (ص ٢٤).

بعد هذه المقالات الخمس للدكتور عبد الرزاق عبي الدين، تبدأ مقالات الدكتور علي الوردي والحقيقة أنه تم ترتيب مقالاته في الجوهري. فمقالات الوردي قد حلفت، زمناً، قبل مقالاته عبي الدين، ذلك أن الثاني يرد على الأول. لكن في الشر، إنقلب هذا الترتيب، ليس فقط للمواضع تهجيته، جعلت المؤلف ينشر مقالات خصمه قبل مقالاته، ولكن كذلك لدواعٍ تائية، جعلت المؤلف يترك آراءه حتى النهاية، كي يترك لها المجال الواسع، ويضي صدامها في آذان القراء.

والحقيقة أن هناك ٣٧ مقالة للدكتور الوردي، كان في الإمكان اختصارها إلى النصف، من دون أن يتأثر السيل، لا من قريب ولا من بعيد. فذلك أن ثمة تكراراً واضحاً في الموضوعات، وبالتالي، هناك تطويل لا مبرر له، خصوصاً في المقالات الثانية عشرة (ص ١٦٨) والرابعة عشرة (ص ١٤٤) والسابعة عشر (ص ١٥٤) والخامسة والعشرين (ص ١٩٢).

وهنا، لا بد من التساؤل عن الأسباب

والتوافيق، التي أدت إلى مثل هذا التكرار. وما يكون الأمر ناجماً، في شكل أساسي، عن كون مادة الكتاب قد نشرت في الصحف من قبل، وعلى فترات متقطعة. لذلك، فإن التكرار كان نتيجة طبيعية لكل هذا الموقف، حيث إن الصفحة تستد إلى طبعه نشرية مختلفة تماماً عن الكتاب. وهذا ما يعترف به الدكتور الوردي، بكل صراحة، حيث يقول في نهاية مقدمته، من مرض كلامه على كتاب: «ولا أنكر مع هذا أنه علوه بالعبور، وفيه من التكرار والشطوط ما يمتد على السام. ولكن هذا هو مبلغ جهدي، وأست بقدره على أن أعمل غير ما فعلته» (ص ١٢).

لا نعتقد أنه كان في إمكان المؤلف أن يفعل غير ما فعل. كان في استطاعته، مثلاً، أن يقتصر موضوعاته على شكل مختف، كان يعامل فضلاً للغة، أو العلاقة بين الأدب والمجتمع، لا بلجاً فيه إلى إصادة نشر تخصصه سابقة، تشكس من التكرار والتطويل، ولما يتطوّل منها أفكاراً بعضها في شكل مقام وتكسكس. حتى إذا ما مضى آراءه في تبسيط اللغة، قواعد وإصلاح، اكتشفت نظرية متكاملة، قد لا تكون معها شاملاً، وربما تكون ضدها بقوة، ولكنك مضطر إلى احترامها، لأنها ليست مجردة أو عملة لشدة التكرار. وعلى هذا الأساس، ربما يكون من الأنص، هنا، أن يعمد دارسون أو لاملامة للدكتور الوردي، إلى مثل جهد يهدف إلى إعادة ترتيب محتويات هذه المحرارة التفاضلية الزاخرة، كي لا يبقى بريفها عرسة للفوضى، التي تفقد القدرة على اجتذاب القراء والمؤلفين.

والحقيقة، كذلك، هي أن الدكتور عبي الدين، كما يتبين لنا من هذا الكتاب، يمثل طرازاً من التفقيين العرب، الذين يمكن أن صمهم بأنهم ينطلقون من تقاضة موسوعية. ويختار أن الدكتور الوردي، أطلع على التراث الأدبي العربي ويشع من، ثم عاد وقرأ نظريات نقدية غربية، برته وحله على طرح فكرة إعادة النظر في الموروث الثقافي العربي. وهذا الموقف، في حد ذاته، ليس مأخذاً، خصوصاً إذا ما سلك طريقاً علمياً واضحاً. فله حسن، قبل الوردي، استحق المنيح للوردي ليطبق نظرياته، التي أحدثت ضجة بالنسبة إلى الشعر الجاهلي لكن المشكلة، في رأيها، هي أن الدكتور

إبراهيم محمود

كاتب من سورية

خمرة الروح

■ كبريتا، وكبرت معنا قيمة ودلالة (لا) الشعرية، حيث سرزت سلطتها أروع من سلطة أي كلمة أخرى. بل تجسدت هذه (لا) في كل من شأنه تشكيل قوة نأدبية أو دهرية، أو قمية ضد من يخرج عن دائرتها فالكلمات التي كنا مشغولاً، ونحن صغار، والكثير من الحركات التي كنا نطهرها للكثير منا، والكثير الكثير من أشكال التماس مع الآخرين، أصبحت في عداد المحظور، أو المنوع الإتيان به، أو عارسته، أو التلطف به، حيث (ارتبط بـ لا): لا تقل ذلك - لا تذكر ثنائية هذه الحركات - لا تقم بمثل هذه التصرفات مرة أخرى... إلخ

نعم لقد غيرت أداة التي هذه معنى ودلالة وحقيقة اللغة التي تعلمناها بالتدريج. ومن تذكر، كانت تكبر في أدهانها مساحة المحظور، المنوع الاقتراب منه، ويزداد عدد الكلمات المنوع التلطف بها. وعلى أكثر من

السوري قد شكك، أو هو دعا إلى إعادة النظر الجبرية، في كل مركبات التراث الأدبي العربي، شعراً ولغة ونثراً. وهذا ما يفسر كيف أنه تعرض لموجة عنيفة من النقد، وصلت أحياناً إلى مستوى تجريحه شخصياً، كما حدث مع الناقد عبد الرضا صادق، الذي هجر كتاباً ينقش فيه وينقد كثير، وملاء بالشتائم الشخصية يتلو بعضها بعضاً (ص ٢١٣).

مع هذا، يقول الدكتور الوري إن الاحتمار إلى هذا المستوى من القش الفكري، ليس من صفات البحث العلمي فهو يعتقد وأن الجسد العلمي، ينبغي أن يكون أسى من الشائيم، وإلا فليس هناك من فرق بيننا وبين البائين إذ هم يتجادلون. وقد كبل واحد منهم على خنجره (ص ٢١٧).

ويبقى أن نهاية الكتاب، كما يبدئية، تعكس إحصائياً من قبل المؤلف بخصمه الدكتور عبد الرزاق يحيى الدين، بما يدل على أن الخصومة بينهما تعالت على التجريح الشخصي والشائيم الرخيصة. «والإتصاف بذعوني أن اعترف هنا بفضل الدكتور يحيى الدين وروصاته تفكيره. وألحق القول إلى من قرأ كتبه والمتضمن بها. وإن اختلاقي معه في بعض الآراء، لا يعني أننا مختلفان في جميع الآراء» (ص ٢١٣).

مهما يكن من أمر، فإن كتاب «أسطورة الأدب الرفيع»، للدكتور علي الوري، هو كتاب الممارك الأدبية المحتمة. وهو كتاب الخصومة الشريفة، رغم أن القول بوسعود خصومة شريفة هو من قبيل المبالغات، التي لا تقل أسطورة عن الأدب الرفيع. ويمكن لمن يقرأه، ويتجاوز ثمراته الساعية في معطلة عن التطويل والتكرار، أن يكون فكرة واضحة عن المصادر الأساسية، التي كانت تشغل المثقف العربي، في الخصيمات من هذا القرن، بدءاً بالمحموم اللغوية الدائمة، ومروراً بتحليل لغوية للغة مع التراث، وصولاً إلى تحديد وظيفة الأدب والنظر في ما إذا كان رفيعاً أو «برجوازي» فوق مستوى الناس، أو أنه جزء لا يتجزأ من النشاط الإنساني، فتصبح القضية نقطة فنية، وإلغاهي، بالإضافة إلى ذلك، ظاهرة اجتماعية، لها ساس مباشر عما نشأ بين الناس، من صلات التواصل والتنازع (ص ٦٢)، كما يقول المؤلف. □

صعيد، كانت مساحة المصروع قوله والإيراد به وكما رست، تيز، شاعة وعمقا، مساحة ما هو ممكن التعمق معه وبدا وعندما تنصن في طبيعة هذا المصروع، في الحقيقة المكونة للقوة الضاربة الكامنة في (لا)، تتجلى أمام أعيننا كثافة الضغوط النفسية وسواها، التي تهدد الإنسان ما أبسط ما يعيشه وتكرسه، قولاً وفعلاً. ووفقاً لهذا التصور الضاغط، يمكن تشكيل / تكوين قاموس مفهوس بالكمالات التي يحيط استعمالها، أو النطق بها، هنا وهناك، وهو قاموس قابل للزيادة والقصران، للمد والجزر، من منطقة عربية، أو شرق أوسطية إلى الخصري، بحسب دلالاتها ومعانيها، وإدراكها، وأبعادها الأخلاقية، ومبادئها السلطوية المضمرة

نعم، إن كسل المجتمع يعرف نفسه بالتخلف، وعمل أكثر من صعيد، وبين قيل من مثله، يظهر المحرم علامة فارقة لديم سلطته! ولعل ما تقدمنا به، يشكل حقيقة دائمة نتقدمنا، ونحن نفرض في عالم كتاب والنصوص المحرمة، لأي نواس

إننا نصوص شعرية، بقدر ما تقدمنا، بوصفها محرمة، تظهر مؤكدة بمدى الإنساني، وشهادة حية على نزاع عصر بكامله. إنها نصوص لا تلعن عن الجحيم فيها، بقدر ما تنصع من المحرم الجحيم للمحرم المنبذ، المحرم الفتاح الاجتماعي الملهذ.

نقرأ نصوص أبي نواس صبي إمبر

المحرم، بوصفيات عدة، متكاملة بدلية ونهائية

١ - ما يصل بالجسد، وإكتشاف باطنه، على صعيد الممارسة الجنسية الواطئة واشتهاء الآخر. قض النصوص، التي تعمر الجسد، سواء الذي يتمتع على مثله، أو مكمله. كتشف حركته، أو إيماءه الوظيفية، بل أنثروبولوجية، المثقلة في العلاقة بين ما هو طبيعي وما هو ثقافي. فقدرته الجسد تبرز في شهوته من جهتين: جهة الخيل، حيث تحترق الجلود الثقافية الأخلاقية، وتتجلى الطبيعية في تخلف الجسد عما يحق حركته، أو يوتره. ولا يعود ما يسمى بالمحرم، أو بالواطئة، محظوراً، ما دام هناك ما يجرّض على ذلك في الواقع. وجهة الكمل: الذكر في اشتهاه للأني، أو العكس. حيث تحترق الجلود الأخلاقية من جهته، خارج دائرة المشرع له فقهاً، ما دلت الأفضية الواقعية ينسج مجالاً لذلك.

٢ - ما يصل بالجسد، وانطلاقه من هواه، فيما هواه، حيث لا يبعد الذي مكبلاً له، أو مهذواً أخلاقياً فكريته، ما جليات كلها تنتج أصاه. إنه الجسد متحرراً من قيوده البيولوجية وغيرها، في واقع يبدو كذلك مهياً لذلك.

٣ - وهذا الجسد الذي يجب التخلي عن الحروب على مانيته، إنطلاقاً من ذاته، ومن خلال المحرمة التي لا تمتد عهده شراباً، إلى ممارسة جسدية، تتشد الطلق عما هو نسي

مقيد، واللاحدود، بما هو محدود، ومزج. فصيح المحرمة طريق تحرر للجسد من الجسد. وعلى صعيد الزمن: تنفذ امتلاكاً من مجتمع لا يتجول من فوضى، وانحلال خلقي. إنها تعني عكس الظاهري فيها، فالمحرمة ليست مثلاً أخلاقياً. إنما مادة سرية. إنها، من جهة، مادة مستغلطة، روح التي، عصارته. وهي، من جهة ثانية، مادة سريعة التفاعل مع غيرها كالألم. ولعل الشاعر الإنسان، في تشاده المحرمة بنشد الزويان، المطلق، حيث يتقطع من عيشه المادي، فيتجاوز، ليتوحد مع الأثيري: اللامادي

وفقاً لهذا التصور الشالوي: جسيانية الجسد، وطبيعانية، وحرمانية، تبرز شخصية أبي نواس شهادة حية، وبجسمة من عصر بكامله وليست، كما يقال، هنا وهناك، متحلة، شائعة، مائعة، بكل ما تعنيه كلمة المحرم، من معاني، أو شاذاً جسيماً عاماً - ونحي لا سكر مثليه - أو متحلاً، لما عاش طويلاً، أو لا ترك يعيش كي كان يريد، رغم أنه لم يسلم من المضايقات. وقراءة ما كتبه، أو ما ذكره الدكتور شوقي ضيف مثلاً، في سرجمته المتعدد «العصر العباسي الأول: سياسياً واجتماعياً وعلمياً»، فهي مثل هذه النقاط.

إن أبا نواس، في صوره المتخيلة، هو خدائي، بالقارعة مع الكثيرين من شعراء عصره، ومن خلال مواقف الحياتية، بل هو ما يجد خدائي، وهو يسعى إلى ذم الحياة،

يصدر قريباً

الجزء الأول: الاندفاع من نوازل جهنم
الجزء الثاني: نواب الأرض والسما
الجزء الثالث: مواجهات السيف والقلم

العنف الأصولي

سلسلة «كتاب النالء»

ثلاثة أجزاء

RADEL-FAVIER
PARIS



بيت النار

دراسة

عبدو باشا

رياض القزبي الناشر - بيروت، لندن ١٩٩٥

جلال خوري
مصححي من لبنان



وطن ضائع

ولس جاء عيلو باشا لكي يضيء بشكل
حجم ولصيق، هذه الرحلة وتلك، فزنته في
كتابه فتح التوفد الأبواب على مصاريحها.
لأن بيت النار يقرأ في المسرح، وحين يغل
فزنته يقرأ تحولات المدينة من وجهة نظر
إيكولوجية سياسية واجتماعية وفكرية وحتى
اقتصادية، لأن بيت النار كتاب غزير،
يفرد المراحل بكلها، ويقدم من خلال هذه
الكليات كما هائلًا من التفاصيل النسبية
والشذوذة، تلك التي لا غنى عنها في أي
رؤية مختلفة لتجربة المسرح في لبنان والعالم
العربي، من دون فصل. كتاب عيلو باشا،
يصعب تلؤلؤ كافة محبته في إطار مفالة، إنه
يحتاج إلى دراسة، لأنها وحدها تقدر على
الإجابة به. فهو إذ يبدأ من مارون النقاش،
قارئًا حصوره في زمن قراءة مختلفة، يحاول أن
تفكك ثبات أفكاره مدعومة بمجموعة من
التساؤلات، لا يخلص به. بل يصل من
خلال إلى تسليط، جوهرى، يقود بدوره
إلى ربط البداية بالآخري. ولكن بالرغم من
ذلك، فإن ما لا يزال يطوف في ذهني، منذ
قرأت الكتاب غير مرة، هو تلك الجملة
الوئدة والوئدة، مقورة من ألكسار الكتاب

■ كتب عيلو باشا بيت النار - المسرح
الصالح في مسرح الشباب، من كتاب دائرة
تداول مسرح في لبنان، ولكنه أول كتاب
ومر المسرح في وقته، ما قبل ٧٥ وما
بعد ٧٥. وكانت في كل مرحلة أمام صورة
عن ثقافة ومجتمع. تختلف الأولى عن
الأخرى كلياً، وهذا صحيح.

لا شك أن البعض يعتبر أن المسرح
الليبناني في ذاته صاحب زنتين، زمن
البدايات، أي مع مارون النقاش ١٩٤٧،
والزمن الحديث في الستينات، إلى بعض
التحولات الاجتماعية والثقافية والسياسية،
التي عاشها لبنان، بعد انصباب فلسطين.
الأخيرة هي الصدى لهذا الانصباب، إذ
منذ أصبح المسرح فناً حلفاً حتى عندما
يرفض أي هدف محتمل له. أي في لحظة
اختيار الاهتمام بالجماليات والعمل عليها
والجماليات تلك، لم تعد رغبة بعد الزلزال
العربي. وقد تكون هذه الجاهليات، التي
تبعت كالفواجس، هي ما يفرق المسرح في
الجاهليات ما بين المرحلتين، حيث لم تكن
الجماليات المسطروحة كحلم من الحلو
الاجتماعية بعد ذاتها.

من جهة، واشتغالها عمق، من جهة ثانية،
حيث يبرز، وهو في قمة عيونه، كبا يبال
عنه، مسكوناً بموضي الحياة الملهمه، وهم
الواقع، وكيفية تسيان القوي تلك، وتحمل
الهم إلى بؤرة شعورية، من خلالها يستقرى
الوجود. وهو ، في افتتاحه الجسدي، إلقاء
يدين عصره نفسه، لأنه لا ينسبر عليه، بل
يفصح عن خلاصته المتداولة - إن جاز التعبير
- وهو في تحوره من كسل وإزعاج ديني، عبر
نصوصه، يدين عصره عينه، حيث الانخسار
في الشهوات، وعلى أهل المستويات، بشكل
عارسه مرئية ومسموعة. وهو، في أتماره،
يظهر مدينيًا في العمق، إنا تاريخيًا للتاريخ،
لا ينسبر عليه، بكل فطاحليه، بلعنه
الخاصة، هذا إذا كان هناك فعلاً ما يسمى
بالفصاح كمتعب اجتماعي يؤخذ به - وهو
يقول «الأخري» زائد تحولاتهم وتنوعاتهم
بعقوبة صارخة تماماً - وهو، في كل ذلك أبو
سواس الذي يؤكد فرديته المجتمعية،
ومجتمعيته الموقرة في أن، شاعر مستحيل
تجعل شهادته تاريخيًا.

هكذا يبرز أبو نواس كاشفاً عن المحرم،
أو ما يعتبر كذلك، والذي في عهده، وثنيًا
إياه، إذ يسميه باسمه. وليس النسبة
سوى امتلاك لشافية المذهب، إظهار له،
وتعريته، وإرجاعه إلى برامته الأولى، وحيث
تكون شهادة الجسد في لوج جراتها، في جاع
مكتوبة، محرراً لسوا، لا خرجاً، فاصفاً
إياه، وهو يشاركه في تلؤلؤ متعة اللعنة، إلا
يهم بالزور والتلفيق - أن تكون شاعراً،
هو أن تعيش الشهادة، لتعرف التقى بلغتها
بإسبانية كاملة. وهكذا تكشف - أيضاً -
والنصوص المحرمة، عن ألتها، لتفقد
مضيق لعصرها، معربة لكل ادعاءات
القداسية.

وهو أن كتاب والنصوص المحرمة هو
تحقيق من قبل الأعداء جمال جمة، لا أننا
كنا نشق أن يقرأ المصادر التي استخلصت
منها هذه النصوص، لتروثها أكثر، وإن
تكون مرتبة، فنصوص المحرمة، مثلاً،
نجدها هنا وهناك، وهكذا بالنسبة إلى
الجسد، والبدن... إلخ. وأن تنقص
الكتاب ترجمة من حياة الشاعر أبي سواس،
ولو محصورة. لأن ذلك كان سيزيد قيمة
الكتاب كمصدر مصري، وبجمال مؤرخ له
اجتماعياً، وفضاء للتخييل، يمكن تجسيد
زمكناً. □

نجوم الظهر - استلم ولا أصالح

نصوص أدبية

يحيى جابر

رئيس الررس للكتب والنشر - بيروت لندن ١٩٩٥

صباح الخرافات زوين كاتبه من لبنان



كتاب المدينة

هنا، في هذه اللغمة الكتابية - الميدانية، تلك اللغة التي تتجاوز ذاتها وتصبح ذاتها في آن، دون مساواة ولا محاولة تمجيد. إنها اللغة المتكافئة مع رغبة صحتها، والرافعة مع رغبة المسببة في رسم ذاتها. إنها أيضاً درضية الكاتب في استعادة صوت الداخل، الحوار الذاتي - الجواني، حوار الروح والأزقة، وهما عنصران متشابكان. إنها مكان اللغة، للكتاب الطيحي عندما هذه وتلك تتسوالدان من مصعبها المض.

يدرك يحيى جابر، في «نجوم الظهر»، حدود اللغة، أي مدى ارتباطها بها وصلاتها به. إنه يدرك من أين يمكن لها أن تأتي، وكيف القصص على اللحظة المناسبة. لأنه شاعر أولاً وأخيراً، فهو المترصد لها في كل حين. وإذا كانت المدينة واللغة جسداً واحداً، فاللغة وجسد الشاعر كيان واحد أيضاً، ولولاها لما غطست في بحيرة حمر وكبت. وهو يتخاطب جزءاً من جسده. يذكرنا جابر هنا كذلك بمعضلة الكتابة وبمجزئتها في آن. فهي الفاضلة وهي «الناصية». هي الكفيلة والحقيفة. هي الفكرة الآتية من لا شيء ومن كل شيء. أم يشهد فكرة وكلمة للغة ما؟! أليس الكتابة منافقة ويسيدة في الوقت عينه؟! بمعنى آخر، يذكرنا جابر بالكتابة حرفاً، كغيرها، فهي ابنة التسرير، وموافقة الحلم موجودة في أي صورة، أو أي حرف أو أي حركة.

وأيضاً كان الكتاب في المدينة والوهم على حدة سواء. فجابر يعم في مطاردة نفسه داخل حرمها (حرم الكتابة)، يعم في التسلق، وفي التقيظ، أو هو يصير حبل حمل الكتابة على صورة أزقة المدينة وأروقة البنى، حيث يقطن، وروايا الشقة الضيقة، حيث يكتب ويأكل وينام؛ ولخمس إلى حريمي من الكليات، واختار واحدة، إثنين، عشرة بعزف وتصرير لأجله.

يعرف جابر أن الكتابة هي للمنى داخل السفينة، كسا أي المنى في المطلق، هي الشفق بأسره، كما أي المزال أيضاً. وإذا غاص غوصه العميق والشعب في لغة يعرفها وتعرفه، يجردتها ويجرده، فلنك يتخلى عنها. يعمل الكتابة بكلمة غائبة وحزينة، وكأنه يتبادل معي عن ملكية هذا الغزل، هل هو ما أم نحن مت؟ وفي هذا المجال يقول مثلاً: وأنا الخائف من عطف، من غصنة، من وشوشة في ظلام اللغة. كلما قلت حمرة،

ونجوم الظهر كتابه عن لغة ميدانية ماهرة، وأعمى تلك القدرة الإبداعية، التي يستطعها الكاتب والشاعر جابر في خطاته والمتنوعة، في الميدان الحي، أي في جلسته مسائية حانة ومعارفة، داخل غرفة فيها تلفزيون وإمرأة تنظر إلى الشاشة والكاتب لم يقف فكرة أو جملة، حتى غف وتفرج على التلفزيون، إذ يقول: «مى يقرضني فكرة للكتابة، لأخذ معاني آخر الشهر؟ إني أجزئ نفسي. وهناك أشتمس كالكاتب في مزاويل أفكار الآخرين. نهضت وجلسنا إلى حوار زوجي تنفجر على التلفزيون والتلفزيون يتفرج علينا. أننا الآن على استعداد تام للكتابة. كتبت. خسرطت. خسرشت. خسرنت. إن ما هم القاري والكاتب معاً

■ إذا قال مرة رولان بارت ما معناه، بأن المدينة هي كتابة، فليس «نجوم الظهر» سوى كتاب المدينة وكتابة شوارعها، ولغة أزقتها. يستهل «نجوم الظهر» كتابه بكتابة نشأته، ويواصل القاري، بالقول الحاضر والجري. أو هي ليست جرة بقدر ما هي رغبة شديدة في كتابة المادة الخام، المادة التي لم تتحول بعد إلى لغز أو إشارة أو صورة أو استطراد، بل تلك التي تأتي بصبرها إلى عري الشاعر - الناقد (مهاجر يأتي إلينا كنافذ قبل كل شيء). إنها المادة التي تكشف عن قدرة الكاتب على استيعاب لغته، كتابة وملاحقة وتنفذ. كذلك، تكشف عن قدرته على احتواء ما يملأ في تلك المدينة اللغوية ودعايلها وغناها

بيت أخرى، أغلب الحروف، أجرحها من ثيابها الداخلية. وكما اكتشفت في جلدع لثني سوسة كثرات يا لغة جنة، مشقة الشعر. وحسين قد الباب وتحتة تظلمات علمي فسرلت قلبي قد ذات واهارت، عندلها علمت أنني ملك عمل ورق وأن السوجع للجمع بالكتابة لواء أحد.

إن فصل الكتابة الحقيقي يقترن من الحس والامعال المعاري، لكي يستحيل من بعدها روية، ومن ثم حية وصمتا مرتيكا إزاء الورقة وإزاء اللغة الخائلة، لأنها لغة دائياً متعززة، وكأنها المسئلة بفعلها عن الشاعر خاصة، وعن الكاتب عامة ربما هذه الحالة الكتابية تتعلق مباشرة بالجو الذي يسيطر على الكتاب، أي جو وأسلم ولا أصالح، حيث تبلغ نبرة جابر ذروة اليأس، وحيث يستدرك (جابر)، عبر ملاحظاته ونحواله داخل المدينة المنكسرة في الحرب والمنكسرة في السلم، أن الاشتغال أشرف من المصالحة، بعدد مضي ما يقارب العشرين سنة من الضلال فيقول: وإبهم أهدأنا فلسطين، ولا مصالح. إسحقنا هذا العصر، هذه المزة العاتية، انورح أحفادنا حقدا مرتيا وبدا تكناك الساعة.

ولأن يحيى جابري ابن هذه الحرب الشرعي، الحرب العربية والبيانية استطاع أن يعي معنى المزة، ولو لحساب الأوس ليس رويت لكن نهجوم ظهره لم تتوق فلفض صيد

سياسة الحرب والسلم، بل تعدلها إلى تجرته الحزبية السابقة، مما أضحى نظره إزاء الفكر والإنسان والحياة والعالم، مما أعطاه، بالأحرى، البصيرة الكافية للاتنبه إلى الأعطاء والتناقضات وحتمية الفشل، أما تصحيح الإنسانية فكرة والفكرة عقيدة والعقيدة حرباً والحرب كذبة تاريخية. ولا سس كيف تتناول يحيى جابري كلمة أخرى، كلمة الشعراء (المهرجانيير)، حيث الشعر سلمة، والفصيلة بضاعة، والكلمة تجارة، فهي الحقائق (السياسية والشعرية) للمعنى واحد، والشكل واحد في الانكسار والمزجة، وكل هذا يصوغه جابر في جو من الطرامة، التي تادرأ ما تلقاها في الكتابات النقدية فالنكتة والألم بتعايشان، والأمتلة كثيرة ومنها في «دكت شيوخاً».

أما الألم، فيعني، من جهته، الحزبي، ليطلق الصحافي الميائس، الذي يبيع نفسه هذه المؤسسة، أوتلك، من أجل لقصة العيش. وكأنه يصدق لنا، بصراحة ويخجل معاً، أسي الكتابة والكتاب في أيلمان هذه، أيام الحرب والسلم، أيام الكتابة الفلسفة (في الصلابة والصف سلطت مقالتي عن الشعر والثورة لجنة فلسطينية تصدر في قرص، في الواحدة إلا رماً وكعت إلى مكتب جابريه معزوبة تصوير يوتلش، وصلت وكينا وعافها تحيد، في عارصات الأزمنة في الحاشية كتلتع حديدي للناوب الساني في صحيفة محلية، أياقته في

عنوان مقالتي النقدي عن كتاب «لأن تقي الطوبى في الجيوب»، عند التامسة صاء كت أجلسي في مفهى بحسري أكون صلاحطاني نهدياً لكاتبه مقال عن الفتنة في أفغانستان، لجنة إسلامية تصدر في السود، وبعد دقائق ألى صديقي المسرحي من باريس وأعطاني ألف فرنك فرنسي مكافأة للمقالة التي أجريتها معه، ونشرتها في مجلته المقيمة سابقاً للعراق وحالياً للكويت وقريراً لإيران أو نروكها، يبقى كلام كثير على كتاب يحيى جابر، كلام غزير كثرارة القضايا التي تناولها، ولو أن لفته انغلقت بعض الشيء في نصين هما «فيلم هندي طويل» و«أياها الليانيون»، وكان البريق الذي عرفاه طوال المجموعة اختفى فيها، ربما بسبب الخواطر التي ليست أكثر من خواطر كسولة، بدأ يحيى الكثير لنفسه عن المجموعة، حيث تساؤلات وتساؤلات تنحدر رأس جابر وقته وورقه البيضاء.

عشاً، لا أرى يحيى جابري سوى ابن هوته الخفيفي، ولو أن التساؤلات كثيرة حول ماضيه وعويدة الليباني عامة والمثقف خاصة. جغرافياً، هو ابن حوض البحر الأزرق المتوسط. ولغوياً، هو ابن حوض المزيح من الكايات المنصهرة في قلب اللغة العربية قالها وفكرياً، هو ابن حرنه (ولا علاقة لـ«أشمس الحربة» أو«أشمس الشموسة»، وإن م هسانك من صور مسحة ومصمحه). □

يصدر قريباً



بيروت في البال

رياض جرkens

RAO EL-PANES BOOKS

مجري الميoun

قصص

سميد الكفراوي

مستأترات لفضول - القاهرة ١٩٩٤

إبراهيم صموئيل

قاص وكاتب من سورية



قرية مستمرة

لحظة حب نديّ متألق في مواجهة متلّسين
بأثر الأزل. شعاع العينين الغيتين المتألفتين
في وجه كتلة اللحم الشائخة الضامسة.
البحث عن سرّ الأب السراجل في ذاكرة
صديقه المرحمة

حيرة الشيوخنة ولوبانها الذؤوب للخروج
من دائرة وحشة الزمن. الورد الذامل في
غروب التفّر والعوز.

ولّى تلك الانقضاضات الطرية من رحم
اليشة القروية، تسمى قصص أخرى إلى أن
تقتبس من جرات الحلم وقصائد الرؤيا ما
يعطي الفكرة عمل تحمل والواقع أو كتشف
مداولاته أو مسّه بلونة الحلم لإيضائه من
سباته وحفر الحاصل فيه: فيوسف، رغم هذه
أقاربه من الأولاد، يتدفع بأشتهاء نحو الورد
العراقي ليحقق حلمه الذي عاشه في منامه،
والرجل الأبرّ حامل فخاخ الصيد ينوس بين
الحبال والمطيفة. ونظرة من عين لرجل جباه
من غيب تشدّ جري الحياة. وذاكرة لأصابع
كفيف تتوحد مع أصداقه قداس. حتى موت
الهيمة المحقق في لحظات الولادة يتبدّد في
ظل لرجل الغروب الذي جاء كنسمة ومضى
مثل طيف

إن قصص المجموعة كلها منفردة من
سبح التنازلات المتصاعدة والتناخسة وصل
الطرواح: لتسوت والحياة، الشيوخنة
والشيوخنة، الغائب والحاضر، الذاكرة
والزائر، الحلم والواقع، بحيث يستحيل
معه فصل قطب عن آخر، ذلك أن القيث
يستمدّ نبيته وحركته من تقيده المواجهة له.

ومعركة الكفراوي للقرية بيوتها ودروبها
وأشجارها وأبنائها ودوابها، وكذلك لناس
القرية صلاقاتهم الظاهرة وعوالمهم الخافية
وثوابت اعتقاداتهم وتفسيراتها ومثيراتها
ومخاطباتهم وأحلامهم، ليست معرفة وثيقة
فحسب، بل صميمية داخلية أيضاً، ولطرت
له مثلاً يعبّ منه ما استطاع ليبيد، عبر
حساباته وذاكرته الفنية، خلق القرية من
جديد وفقاً لظنونه وإحساسه وموقفه منها
ومن ناسها.

هذا الانتماء البيوي الوشيج مكّنه من
العب بحرية وطلاقة على موضوعه الوحيد:
القرية وناسها، من دون أن يتزلزل في فخ
السياسة أو ينساق وراء تصورات السطوح
والشاهد الخارجية.

والقرية ليست موضوعاً حديثاً في
الكتابة، بل هو (الرويح) لتدعيم قدم القيث

ثاني، وما من أمي شيوخنة اعتصل في نفس
رجل يتخفّف من التكسار ذاهب إلى
الشيوخنة. ما من فطر عا ذلّ فطر آخر.
تجنّد تدوب الروح يتجدّد الانكسارات في
حيوات البشر وتواليها في دروب مسيرهم
وصور مآلاتهم.

من هذه الرؤية يستمدّ الكفراوي عالم
قصصه لبشيد ثلاث عشرة قصة بأسلوبية
خاصة، أقرب ما تكون إلى مجموعة حركات
في سمفونية واحدة مثّلها: جري الميoun.
قصص المجموعة التفاضلات بالغة الدقة
ومعمقة الدلالة في آن. وقائع ناس، ولحمة
علاقات، ومفردات حيوات وأحلام في قرية:
لمبة عريضة لطفل وطفلة، تضرع توتّمها
للحيلة، في مواجهة بأس الكبار وعنفهم.

■ بيثّ سميد الكفراوي قصصه تحتاح
من روحه ونهاريه الخبياتية وبعضاً من
تأملاته، متكتاً على ذاكرة طموته، تلك
الذاكرة التي احتفظت بأذهانها البكر، فلم
يكن للتضاد في سنوات العمر أن يفض
بكاريتها أو يأتى على سحرها وعفويتها
الأولى.

وقد ظلت طفولة الماضي حيّة لا يمتل في
الحاضر من حياة، ولما يفسره للقدم من
حيوات. فالماضي عند الكفراوي، ليس
أرشيف الحاضر، بل جلوه الفائر وأقصانه
للمعرّشة للراثة، ومما، للماضي والحاضر،
مهياراً الحلم الذي يعاود الإنسان، المرّة تلو
مرّة
ما من واقعة تفل مضت تظل حزن واقعة

نفسه، غير أن الجديد - أو لنقل المميز - لإبداع أي من أخصر سبقه هو زوايا الالتقاط، وعمقها، وطرائق التعبير عنها. ومن دون ذلك فإن ثلاثة أرباع التشاجات الأدبية ليست أكثر من تكرار لربع سهوا!

يرصد سعيد الكفراوي الؤر المصنوعة المتوهجة في سبلة القرية، المقاصيل الحويية التي في محورها يلتقي الناس ويفترقون، الوقائع والأحداث متعاضبة البساطة في ظاهرها وبالعلة الدالة في خواتمها وتآثرها، سرياً من موضوعه الصراعات الكبرى والمعارك الفصحى والوقائع التاريخية. وهو في ذلك يسعى لتقديم قرته هو، لا للقرية، وناسه أو الناس، والواقع متدنخاً في روحه ورويته، لا الواقع عنه.

من هنا يبدو لنا جلياً لماذا يتصب عضو الشاب المقطوع والدمى انتصاباً حياً بدرجة مبرورة بين يدي الرجال المهللين بالثأر في قصة «العارة»، ولم كانت رأس الرجل المرم تطل على الدنيا وهي تنفض بديب الحياة الأولى وتتشع بأنحني عني صبي في قصة «الرحي»، ولذا فإن المصور كلام صديق عمره في قصة «السيارة» أو مات الوجود من جراء نظرة عين، على سبيل المثال.

لقد سعى الكفراوي إلى دعم التشكيل في المحسوس، والفارق للواقع المادي في الواقع المادي حينه، لأن القرية عنده لا تعوي الطبيعة والسلس والهولاب فصب، بل تحتوي أيضاً - بما فيها - خلالات من السحر وطوبون من الأشياخ وسناخت من الأسرار والمعتقدات الغامضة، وهو ما يقدم لنا بقرية الكفراوي: مرشحاً حياً من باصرة وعصرية تبتادلان الأدوير والمواقف والفعل في رسم حيوات الناس وصداهم وأرزاقهم. فقام رقيقة التي كانت تكتس أرض الجردن بمحنة من سرجون قديم - في قصة نظرة عين - كانت تدفق من إحساسها، في الآن نفسه، ذلك الحرف الغامض الذي يب عليها من حيث لا تدري، والتي سيحتق، في نهاية القصة، بومت فعل زواجها وبالبهيمه في قصة «في حضرة أهل الله» التي تستمر لأدراجها في المدار المزلاء المقردة على رأس عيطه في قلب الأراضي الجديدة تشعل في توليدها خيرات الصراح وزوجه غشلاً ذريماً إلى أن يتقدم الغروب بخطوات لا حش لها ولا حيف فيتم الولادة فيه المعجزة؟ ولام بلاه التي تنادها أبها من قبره - في قصة الحفوف

القديم - مضت نحو الصوت تحطو في سحرها الخفي كالشمعة حتى قبضت على الركوبة موتها الرجل الميت كير السن! في ناله التي يبدو الكتب أبيل إلى لغة الفن السابح (السنبلة) من حوت تصوسر الشامد وتنطقها وصلوها لتشكل في مجموعها بنية القصة. فخلطت مكتوب لثره عين والحديث مرسوم وفق حركية تسجيلها كسما، ولذا يتجسر الحوار بأقل عدد من الكلمات ليسج في المجال للمشاهد الرئي.

يفتح قصته «شقق ورجل عجوز أيضاً» يقول: «صباح شرق البلد، بصور رباتي يرسم المكان... الظلال... انحراف البحر... المغارب النارية» عتوة غريبة قبل عطلون الشعاع الأول، وخفقة باردة لسواء البداري... سبلات مختلطة سراسيب مياه الصابير...

إلخ. أو كان يقول في مقطع آخر: «غطاء كبريتا تدور بالشمس... مدام سالرق والأحر... وكنة حشف عطية أمه... حضرة يذليلها كنة ختيرة... وحل أرمه فمرست قسوة خروف نطيفة كسبح

أخبر إلخ... ومع مشهد أحدث حناني في لثقي شئت كتاب قيس من المصداق، «مذكرو»، ومصب ماضي في المحبة الزاهرة من جهة ويستند عن معنى المصلحة الألفة من جهة أخرى في تواصل حي لا يقطع...

وبالرغم من إغواء التزبد بالكلام الذي يقدّم للكاتب موضوع كالقرية وعلاقات ناسها وفق طبيعتها غير ذاكسة طفل وأحسانيه... فإن الكفراوي قد عمل في مجموعته على تكثيف أحداث قصته، والاقتصاد في لغتها سرداً وسروراً من غير أن يوزي به ذلك إلى جزم معالم البشة، أو يتر ملاحات الشخصية، أو بالتالي من اكتساب الحديث ووضحه، وذلك بالاعتماد على الجملة المكتنزة، الدالة، والتأثير الموحية التي من شأها حتى أجواء ومتناخت لدى القاري فثقة من المشاركة في صنع الحدث وتخل الشخصية، أو قبول الحدث واستيعابه على حد مراء.

يتوقف الكاتب عد معالم البيت، أحياناً، لينقل تفاصيلها، ويجاوز ذلك في أحيان أخرى لصالح ماضي الشخصية، أو لصالح عبقريات الحدث، وفقاً لفكرة قصة فعل

حدة وينتبه الخاصة من جهة، وسياً - من جهة أخرى - لإيجاز ما يمكن من المعادلة الصعبة المطلوب إيجازها في هذا الجنس الأدبي بالذات. القصة القصيرة.

ولذا يتجاف القاري، إلى معاداة القراءة في بعض القصص، أو رطب وتيرة انتباهه في القراءة الأولى ليكون طرفاً في تأليف القصة وروس شخصياتها ومآلاتهم وهي غاية لدى سعيد الكفراوي، كما بدا لي.

في سياق البناء النسي يسمي الكاتب لإنجاز في جموعه، كان لا بد له من إلهاء انتباهات القصص وعوالمها عنابة خاصة، وهذا ما فعله في معظم القصص، إذ بث انتباهاتنا بوضعت من التعجب أو التساؤل أو لحاح من الموض الحانز كيا في «العارة» والحفوف القديمة وحلم بروسه والذئير والجبل، على سبيل المثال.

وأما الحوافر فهي على الدوام مستركز القصص كلها، إليها تنشأ المطالع، ومنها تنزع الأحداث وتتبدل في حرفها ترفج رقة الكاتب وتثقي. الحوافر التي لا تتجاوز مقفلة نصراً إلى «بحري العيون» أو مطراً كيا في «الذئير والجبل» والكيف، أو حتى كلمة واحدة لحسب كيا في «نظرة عين» وإلخ.

والإرفاق القديم، لا بد لفره أن يتسادل، بعد الانتهاء من كتابة القصص، هل يكس السز في الترتيب وناسها ومعتقداتهم وأساطيرهم... حيث تبقى (القرية) مبيلاً لثراً للكتابة لا ينضب، أم هو في البذع عت الذي يستطيع أن يصوغ «قرية الحفاصة، الوليدة، المتجددة، والمتشعة، في الآن نفسه، من القرية «الأم» المسفولة، كمسوروع، للجميع؟!

أياً كانت الإجابة، فإنه لا يسع القاري، من أد معارفة ناكيد ما جاء له خلال المجموعة من أد قرية سعيد الكفراوي التي تتحص حيرت حبانها - وحتى حيرت المعرمة بها - تبدو وكأها قادمة من عصر سابق، أو كأها «متشعة» هناك في زمن قديم، أو كأنه يستعصرها من ذكريات طفل... صار كولا بمح فطروته - وهي ذكريات لا تزال عروا، وحية. ولكن هذا الزيج المدهش الذي نغده بكل عناصر نغرياً في كنة، يؤكد لنا أن «حياة معرمة غير قابلة للعدم، وتستحيل أن يستحدها - ولا أن يتغرق عليها -

□ الخيال

يصيل المؤلف
الى لغة السينما
وتقنياتها

العبادة السوداء

قصص

قاسم حول

صحاري للعبادة والشر - بونايت 1994



مي. م. الريحاني
كاتبة من لبنان

ما لم تلتقطه الكاميرا

السيناتية عاجزة عن إيصال هذه الفكرة أو هذه الشعور، أو وعده الملائة.

ولكن من يقرأ هذه القصص يحتاجها. إذ يجد أن الحركة تحمل جانباً مهماً من كل قصة، ما يجعلها موضوعاً مغريباً لالة تصوير بارعة، تجيد التقاط الحركة، أي حركة، لتحوّلها إلى مشهد متكامل، حتى لو غاب عنها الحوار.

ماذا يريد السيناتية أكثر تعبيراً من مشهد الأم، التي تقترب من الحشيش الأخضر في الحدائق الموحشة بعباءتها السوداء (ص 15)؟ أو مشهد النورس الواقعة فوق الفش تقترب أكثر؟ (ص 39)؟ وتقترب الكاميرا! يطلد لتصور النورس، وهي تعبر حول الفش والقصص. ثم تظهر العبادة السوداء تشدّ جيد فتاة.

في هذه القصص، لا وجود للحوار، يقول البشر، صحيح، ولكن الصورة هي الطاغية، وليس أحاسيس الشخص إزاء واقع ما، كما يذكي السائر أيضاً. إذاً، لماذا حلّ قاسم حول قلباً وورقة عوضاً من الكاميرا؟ لماذا كتب بدل أن يصوّر؟ سؤالان من جنّ قاسم حول أن يجيب عنها؟ ألا يختار كل ما لهمة التصويرية الخاصة؟

إنّ ما يفتأ من هذه اللغة التصويرية، هو إحدى قدرتها على الوصول، وما إذا استطاعت أن تجعل بكهة مختلفة وخاصة

المحت من امرأة معقودة و «العبادة السوداء» حوار القصص الأولى، لكننا نستطيع سبيل انصافين دون أن يتغير أي من المداولات، التي يفترض أن يحملها العنوان. فلي كلنا القصصين، هناك امرأة مفقودة، كما أننا نجد وهماً خفياً ما (برقية وهي في القصة الأولى - وإشاعة مفرقة في الثانية)، وفي القصصين يلمح شبح السلطة دور المسك بزمزم الأسود، علماً أن من خلف الكواليس (رجل الأم في القصة الأولى، والرجل ذو السلطة في الثانية)

المرأة المفقودة في القصة، هي ثم صيرة، الأثمة من العراق، لتزور أبها المهرب إلى بيروت. وحسين ذهب الأخير إلى المطار لاستقبالها، لم يجدها، مع أنه يؤكد «أنها لو كانت مسجودة، لتعرف عليها» فحانة ستكون الكتلة الوحيدة السوداء بين الواقفين. ستكون الكائن المفقود بالعبادة السوداء والحوار السوداء، والثيمة السوداء، والنعل الأسود (ص 11). هذا اللون هو الذي سيجعل الابن يعرف أمه، وسيجعل

يقول قاسم حول من قصصه القصيرة - فقرأ ذلك على الغلاف الخارجي لمجموعة «العبادة السوداء» - وكانت القصة القصيرة بالنسبة لي جزءاً من الإبداع السيناتية، سواء كتبت القصة للسبأ أو للفرادة. وفي الفترة الأخيرة تكونت لدي رؤية معايرة لما هو تقليدي ومألوف في السبأ، ففكرت أكتب القصة للفرادة والموضوع للسبأ صعبة سباريو ضمن لغة سيناتية جديدة، تعاطف الوعي المكروي والحس الخالي عبر القاتم على التسلسل التقليدي للحبكة السيناتية، تاركاً القصة للفرادة ولعلاقة أكثر حرمة بين البديع والتلقي.

يثير هذا الرأي سؤالاً بدوياً: لماذا يريد طرح سيناتية أن يكتب قصصاً للفرادة؟ وقد يكون الجواب البديهي، أن ما يريد الكاتب إيصاله أن يتوضّع ألا عبر هذه اللغة المكتوبة، وسبب ذلك، بالتالي، أن لفته



أهل القرية يكتشفون جثة الفتاة في البحر. والكتاب يريد هنا أن يجعل الأسود عنواناً ودليلاً وسود وكفناً في الوقت نفسه.

«سيرة» لا يجد أمه، ولا يجد الرقية التي أناته موصولها. وصارت القصة كلها وصفاً ما جعل «سيرة» يشك في قسوة العقيدة، ويضع الحق على الحرب، التي أفتتته القدرة على التمييز بين الزعم والخيال. هنا تتغير لحظة الكاتب، وتنقل من القصة إلى الخطاب السياسي، الأمر الذي جعل القارئ ينتقل من مناخ إلى مناخ مختلف تماماً، إلى أسلوب مليء بالاستغهام الاستكاري وكأن المتحدث واعظ أو مرشد مكتشف الدور: ومن يجاسب من؟ القتل بلا حدود والفتنة من أبطال التاريخ. من يجاسب من؟ الجبل أوقفوا قدرته على العطاء بقوة السيف وجبل المشائخ؟ (ص ٢١). بقوة السيف؟ يقول. وهل من المنطق أن تأتي على ذكر السيف في زمن المدافع والراجمات والصواريخ، وإن بصورة مجازية؟

الحيرة التي عانها «سيرة»، حول حقيقة ما يجري، حسنها القسري، منذ الصفحة الأولى، حين نقرأ أن سامي البريد أرسل الرقية، وذلك خلال الحرب. ثم تشابهاً بتعليق رجال الشرطة والمسكر هؤلاء الجنود طيبون، (ص ١٠)، وإدراك قلب الضابط (ص ١٣)، و «سيرة» وسيرة الجندي: سامعنا أيها الصديق، (ص ١٤)، ودفن المسكري في يوم «سيرة»، ولم يجد

علامات شريرة في وجهه الأسمر السحيل، (ص ١٥). هذه الإشارات أكادت للقارئ أن تمة وصفاً في كل ما يجري. ومع عودة رجل الأمن إلى صورته، التعارف عليها، في مشهد التلميذ الشيوعي، الذي ضاحجه عشرة من رجال الأمن أثناء التحقيق، مع هذه العودة، يزول ذلك الزعم، لتتأكد حقيقة واحدة هي حقيقة الضحايا، إن في الحلم أو في الحقيقة.

المرأة المغرقة، في القصة الثانية، فتاة راحته صديقة نظرة إعجاب متباعدة، وإشاعة جعلتها تدفع حياتها تماً ومن حديد، تتكرر الحكاية عنها: الرجل عاجز أمام السلطة، والمرأة عاجزة أمام الرجل. القصة نفسها، المعالجة نفسها، وكلا العاجزين مستسلم لمجزوءة وإغلاظه، وينتهي بالإصلاح.

قصة «الزئور البلية الأخيرة» تحكي عن الأصدقاء الثلاثة الذين جاءوا ليودعوا صديقهم الراحل عن الضيقة - المقبرة، التي لا تدور في حيزه وسطاً، لا يوم ذو أحد - تسبب هذا «تصديق» داخل في بيروت، وحيث لا فرصة للتكبر والتفاهل الأحاديث الودية» (ص ٤٤).

«حالة قلز» هي قصة «عيسى» الذي يعيش وحيداً، معجرباً، في لحظة حياته، ويعود سرور إلى به سم. «معروض» قصة مهددة إلى صديق الكاتب، «إبراهيم زايرة»، الذي أطلق على

رأسه النار، بعد أن ترك ورقة كتب فيها: «إلى الجميع...» بقوت أن أمي حياتي في ٧٢/٤/١٤. أسف لإزعاجكم.

قصة «موت رئيس وزراء» تروي مأساة الانفصالات، وما يرافقها من تعذيب وانتقام وعشائرية. حنون تسامح رئيس الوزراء لأن من مشيرة السيد رئيس الجمهورية، ولا تنقله، ولكنها تعذب وبنيته ليوت وحيداً «رحلة في يوم مطر»، هي قصة الفجر والرجل بحثاً عن لقمة العيش، وكان مشوار البحث عن ماء وكلاً لم ينته بعد. وإذا كان الأمر مفعوماً في الأرض الصحراوية تلك، فما هو العذر في بلاد الزواجر والمياه؟

والقي، هو صاحب الصوت الذي كان يردد ما يمرض عليه قوله، قبل أن يجد لحنه الخاص، لينطق في أخيه جديلة تولد في أعناق صدره» (ص ١٠٩). وفي «المصنع»، نقرأ قصة «خيال علمي» عن الوطن وعن تحول الإنسان فيه إلى آلة شخصيات هذه للجسمولة لا تقسم جديداً، أكثرها عاجز ومستسلم لقدر أو للعدو. ولكن عبوداً من أمل يراه الكاتب في وعدته، في ذلك الجانب السعيد، حيث يتلقى صوت الغني في أخيه الخاصة، بعد تنفيذ يطلو أي عصي. أمي أمانة الكاتب أن يعود إلى ذلك الماضي السحيق، إلى ذلك الماضي الجيد، علماً نعيد كتابة التاريخ بشكل مختلف؟ كم أن القصة التي نسل، «المصنع»، فتح هذه العودة إلى ماضٍ لن

يصدر قريباً

حوار في بنوية الفن والعمارة

رفعة المجادجي

READER SERVICE
BOOKS

كريم أبو حلاوة

علي ديوب

كاتبان من سورية

دمشق بصوت الحكواتي



يعود، لتزيتا المستقبل مصنعاً، ينتج لنا من حديد، في رؤوسهم سائل أسود كالخبر، (الخبير مرتبط بالكاتب، فلم لا يكون السائل كاتباً؟). وفي أيديهم حقائق سوداء (اللون الأسود من جديد). وإن كان بينهم من يعمل لإنتقاء صديق قديم، أت من خارج والمصنع، تملأ بذوب في بابو الأسد، بعد أن صرف أسراراً خطيرة، مذلث لي يكون سوى صرخة الاستغالة الأخيرة قبل الهبّة إقترت لغة هذه النصوص من اللغة المحكية، دون هدف يخدم القصة، كما في قول الكاتب: «وامتلات بشعور غريب لا تعرف ماذا تعمل» (ص ٣١)، أو كما في قوله: «وليسألوا ذات السؤال، ويرددوا ذات الجواب» (ص ٩٦)، ولقد تعيرت البلدة (ص ١٠٧)

ومن أخطاء اللغة: وكان رجل الأمن قد وضع فنالي الليرة على الطاولة، فتجهها... (ص ٧٦)، للاحظ الانتقال من صيغة الجمع (فني) إلى صيغة المثنى (فتجهها). وفي عبارة «واشك نفسك فيه» (ص ٦٥) الصحيح أن يقال (به) بدل (فيه). ولا أعرف لماذا يفصل الكاتب صيغة وصلنا البيت من دون حرف الجر إلى (ص ٩١)، ولماذا يكثّر من استعمال فعل مك بدل أمسك؟ أو هل الألف لماذا لا يستعمل متعدباً بالياء؟ كما في قوله «مسك المعلم قطعة حديد» والصحيح مسك قطعة حديد، لأن فعل مسك التمر يعي عليه بالنسك (ص ٦٥). وفي عبارة فلم يكن يُعسر (ص ١٠٦)، لا داعي لحذف الفعل المضارع الثاني، والصحيح لم يكن يعسر.

وتعطل لائحة الأخطاء اللغوية، مما لا مجال لذكر كل ما فيها، وما هذه التناجج، إلا للفت الانتباه إلى أن لغة قاسم حول غير مراقية، وغير مدروسة، وتؤثر سلباً في نطقه، ذلك الذي قلّ الكاتب أنه يريد إقامة علاقة أكثر حرية معه، حرية ليس من المسموح أن تتحول إلى تحرر من الأصول اللغوية.

لا بد من الإشارة، أحياناً إلى أن بعض قصص مجموعة «البيادة السوداء» (١٩٩٤)، كانت قد نشرت في مجموعة قصصية بعنوان «وزائر الليلة الأخيرة» (١٩٨٠). ولا أعرف ما الذي جعل الكاتب يعيد نشر هذه القصص مرة ثانية، وتحت اسم آخر، بعد مرور أربعة عشر عاماً على نشرها للمرة الأولى □

الأصوات والانتباهات، دون أن يصدر عليها أو يجيرها في صالحه. كثيراً ما يتنصص الكاتب من قول إحدى شخصياته، عندما تنق في تضاد مع قناعاته أو مواقفه، سواء أكانت متبدلة أم ثابتة، بل إنه يستغني عن شخصية، يتبدل ضرورية للعمل، لتلا تمل له حرجاً في إنتاج عمله الإبداعي. فيبدو بذلك بنائه الفني ناقصاً، أو بلون واحد ويقد واحد ولا تفسر فيه الخطوط التناوبية، التي يتبدل مختلفاً؛ إن لم تزد حضوراً. ولكن وجه التميز عند كاتب مثل ونوس يظهر في جرأته على خلق كافة الشخصيات التي تملها ضرورات الموضوع وتكامله. وتلك إتاحة فرص القول لأمهاته، إلى نهايته. لتكون أمام لوحة متكاملة الألوان؛ حيث تقرأ فيها التآلف والصريح، إضافة إلى الكبت والتغيب ولسكوت عنه، وإلى جاذبه، في العنيد من المحاورات، والمواقف الوجدانية، والحالات الوجودية للشخصيات

■ يمكن القول بكأن الألب الخليلي هو الوجه الآخر للأدب الابدعيلوسي؛ كلاًهما يحمل ربه وتليصته - فيه، الذي ينشأ نركبه. أما الأدب الأصل، الديموقراطي، ذلك الأدب الذي يشبه الحفرة، لأنه يمرور مكان القوة العقلية والحسية والأحلاقية للمقاري، ويغلي منابع الشعور لنفسه ببناسيته، فهو نادر لشرة الحسالات التي تصادف الإنسان القرد في حياته، والشرية في تاريخها - والأحرى أن نقول: الحسالات التي يمارس فيها القرد أو البشرية الحرية الإنسانية الحقة.

ليس من يباب التضخم أن تدور أهد سعد الله ونوس في عداد هذا التسوع من الأدب. ولا غرو، فإن سعد الله ونوس يتبو مكانه الإبداعي المميز، وعارس منه دوره، بعيداً عن الحليقة المزموعة، وشمارج دولها الابدعيلوجيا - سالة الحرية، وأسرة العفل إنه ذلك الصوت الذي يمتحن العمق الديموقراطي الذي يمسح مجال القول لمحتلف

إن ما ميز «منهات تاريخية» هو هذا الحضور الكثيف والمباين للتاريخ، وذلك منهم جديدا لا يكتفي بالنظر إلى التاريخ باعتباره أحداثا ووقائع وأزمنة متقطعة؛ بل يسيروا لا لتحل عند حدود التكرار والإعادة المتيمة؛ بقدر ما يفتي إلى تجليات نوعية تتجاوز السببية، لترسم ملامح الفعل الإنساني المتفتح على إمكاناته المختلفة والمتنوعة أحيانا.

«منهات تاريخية» تعني صرحي جديد ينهض من ركاب الوعي والكثور، وضجيج وسائل الإعلام، وسيدة ثقافة الاستهلاك؛ ليثبت أن الإسلع هو الأبقى، وأن الحقيقة التاريخية ليست مجرد الحدث التاريخي، أو المعلومة التاريخية، ولا حتى المادة التاريخية بشكلها الجاف، في منافع وكتب التاريخ، وإنما هي حقيقة متصلة بتعدد قراءات المادة التاريخية، أي أنها أكثر غنى وتعبيراً من عتبات واحتالات، لا يمكن للنظرة الأحادية أن تغيب عليها، وتقدمها ما أنها الحقيقة الواحدة والبهائية - كما عودنا كتب التاريخ التقليدية.

يتي عنوان المسرحية اتهام خاص يوليه الكتابات لكثير من التفاصيل والتأويلات والجزئيات التي تشكل الحدث، وملاحته بالأحداث الأخرى، لإقامة البناء المسرحي، وصياغته فنياً، من خلال رؤية ترومية لمنهات في تفاصيل العمل يكامله.

تتناول المسرحية وقائع وأحداث احتلال دخول التتار، بقيادة تيمورلنك، إلى دمشق، معتمدة نموذجاً تاريخياً - ينهض أنها وثائق - على لسان إحدى الشخصيات، تنسجها المسرحية بمؤثر خفهم، وهي ربما شخصية مثقفة قلمت كصوت إخباري (رواي) عن تصاقب الأحداث والوقائع، وأحياناً عن مصفها. يبدأ بالإتيار عن وصف أحوال المدينة والناس (الممران)، لحظة اجتياح تيمورلنك بسلامه البلاد، بادئاً بمسوياس، ثم حلبة التي يجبر أحد القنصلين منها إلى دمشق، عن فظاظ وبهاذر تيمور: «والخلي» أي ديري بن من رؤوس القتل مفتة لا مثل لها عيباً وارضاها. وعن هزيمة العسكر الشامية أمامه، هناك. ثم ترصد التفصيلات اللاحقة عملية انقسام الناس، حيال هذا الواقع الجديد إلى فريقين: الأول - مثلاً في نائب الغيبة، يمثل السلطان - يصوب الاستسلام تحت ذريعة تجنب الخسائر

والثاني: يرسم نائب الغيبة ومأسر: يا لعل الشام يتبع إشهار السلاح... ونسلم المدينة بالأمان. والفرق الثاني مثلاً في الناس، وحلي القلمة، والشيخ التتالي. ويدعو إلى المقاومة، وتقديم ما يمكن تقديمه دفاعاً عن المدينة. وهذا الخط (الفرق) عرضة لاحترازا وتغيرات في الشدة والارتخاء. ولكن ليس هناك خط مائل بين الحدود الشائعة لهذا الانقسام؛ ذلك لأنها حدود متغيرة، وعرضة للتفاضل ونظراً إلى صعوبة تقديم فكرة تشمل جوانب هذا العمل المتعبد؛ فلا بد لنا من مقارنته في عطلوه الرئيسية، والتوقف عند النقاط القطعية فيه. مما يجننا اعتاد السرد المتصاعد للعمل الدرامي، والتركيز بالمقابل على صكحات تجتمع عندها رؤايد الفكرة الواحدة.

لوحظ الغيبة المركزية تمثل في المصلاة التي تربط السلطة بالشرعية. والتي تنبئ عليها نصايا كثيرة أخرى في المسرحية، مثل الصراع من البلد في وجه الغزاة، تحقيق الأمن والسلام الاجتماعي، الارتقاء بسوية البشر عبر توفير ظروف ومستويات ذلك صف اسم السلطان «السامر» فرج بن رقوقه، الذي يصل دمشق، من مصر، لرد تيمور عنها، دفاعاً عن ملكه، فيقاضي بغير حدود فرج علياً في مصر (تتكرر السلطة) فيحمي الخليفة والوفاء، ليخطف بكر الرار، العدة إلى مصر، للقضاء على التمرد. وهذا لقف أمام رأيين: يصوب الأول الدفاع عن دمشق، ويمتنع أن الانتصار على تيمور يهزم مكانة السلطان، ويقضي على التمسدين عليه. ويمتله الشيخ التتالي. وراي ثان يقدر ضرورة العودة، مثلاً في الحجاب والسلطان. والسلطان: لا أستطيع الجلوس على الحب والوالد. أريد عرشي. - الحجاب: ما فائدة أن ندر تيمور إذا خسرنا الملك؟.

تمثل اللحظة الثانية الوجه الآخر لاسبقها والتي يعبر عنها كيار نهار دمشق، والعديد من كبار رجال الدين، في موقفهم من العدو الفارسي. حيث رأى هؤلاء أن تسليم المدينة لتيمور يحفظ لهم ملكيتهم من أي أضرار أو تكاليف ترتب على المقاومة. يمثل هؤلاء، باعتبار، الناجر «دلالة»، الذي كشف منذ البداية عن موقف يعبر عن تجريد الجماعة من حقها في المشاركة في قراراتها المعصية (خطة المواجهة)، وحصر ذلك في أولي الأمر.

بذريعة أن الأمور العظيمة من شأن الخاصة. وفي رده على القاب وأحمد الذي حاول منع منادي نائب الغيبة من حق الناس على التسليم والقرار، يوظف «دلالة» خطاباً تاريخياً يتكئ على فهم خاص للدين، يبرر له الاحتكاك بالأجانب بأزواج الناس وأولادهم، فهو الذي أحل لنفسه شراء ابنة الغائب - الصغير المتجنى. وأتت إلى دمشق، هرباً من سطو تيمور، الذي اغتصب حلب - واعتصاماً كحق شرعي، بعد أن نقد أباها ما أسبه مثلاً لها في حوار معبر في التصديق الخاص من النمنمة الأولى يبرع المؤلف في رسم عتوط بالغة الدلالة، لشخصية دمشق العتيبة: «دلالة: ما من عتدة لا تحملها صفة. شيء من الكياسة والسياسة. هم يسيرون ونحن ننسري، ثم نسير الاتصاف... المحصونات والفن والحروب كلها أوران من التباروة.

وفي تتناول صعد الله ونسوس للخطاب البعني، آنذاك، وإمكانية تأويل المعاصرة، فلتد ما يكتفئ أنه خطاب غير متجانس، فلتد استحل ظاهرات هذا الخطاب، ومستوياته العديدة والمتشعبة، والتي يمكن اختزالها، في تناوبها العريضة في ثلاثة (الخطاب الدرامي، والخطاب الفصلا، والخطاب الشويري)، ولكها وفي مواجهة المسائل (إساسة، لا تتجاوز الانجاسين، أحدها إيجائي والأخر فصلا؛ بعد أن ينهائى الانجاسان الدراماتي والشويري في حلة إيمانية واحدة. فلين التتالي - هذا الوجه الوطني الكاسح والمجاهد يصطف مع كل من ابن مفلح وابن النابلسي، اللذين يستخدمان الدين لخدمة مصالحهما، ويجدان في العقل والعلم والأجهد عتراً وزندقة، يجب قمع مظهرها. وهذا ما حدث في عاكسة حال الذين الشرطي.

وفي أفضح المقاطع الحوارية في العمل، وأكثرها إشارة للإشكاليات والأسئلة، نفث عند شخصين «ابن خلدون» وكتابه وتلميذه وشراف الدين» حيث برزت قضية العلاقة بين العلم والجمعة، وفي ضوء وعلاقاته وقضايا المعصية. بين المثقف والناس؛ بين السيف والقلم؛ إنجسح رجال الدين والعلماء، في دمشق، إلى ابن خلدون، في الدعوة العائلية، حيث ينزل، ليشاوره في أمر تسليم المدينة. وكانت النتيجة هي تتوقفهم معاً على التسليم. وإرسال ابن

دقة في التعبير ومثانة في البناء الفني

مفلح، مثلاً للعينة، إلى تصور للاتفاق بشأن شروط الأساس. والحوار الذي سبق وصولهم، بين ابن خلدون وتلميذه، كان يتوزع بين حاسن ثوري لدى التلميذ، وبين عقل جالس بارد وصين ذراعي، عند المعلم (ابن خلدون) الذي أقنع تلميذه بأنه يجب عليه، إذا أراد حيازة ملكة المعلم وشروطه، أن يسيطر على عرواقه، ويفهم واقع أمر العرب الذين زالت عصيتهم ومن الجبهة والوعم أو التلبس على الناس الحديث في الجهاد هذه الأيام. ثم يكشف، في التفصيل السادس من المنمنمة الثانية، عن جوهر مرقفه في فني الحيازة عن ذاته كترسان، وتسلحه بما كسب. جسداً دوراً واقفياً يمكنه من رصد الواقع كما هو، دون تمثيل ولا تزيف، وتاريخ الأحداث بمجرىها. ويشرح الحوار جملة من الأسئلة حول أهمية دور المتفكير والعلماء في القضايا التي تواجه مجتمعهم. ومن الكتيبة التي يتم من خلالها تخليق هذا الدور من هذه الأسئلة: مثلاً: هل يتوجب على المثقف الانخراط في الحركة الاجتماعية للدفاع عن الوطن في وجه الغزو أو الاحتلال؟ أم أن دور المثقف كاشف في إضاعة السبل وروصد الأحداث وتوجيه قواها؟ وهل يمكن التوجه بين الدين والقيم، في لحظة ما، بين النظرية والممارسة على طريقة وفرامشي؟ أم أن أهل العلم والمعلم لهم دور آخر متم، وليس بدلاً من دور أهل السيف؟ هل يقاس دور المعلم من خلال القناعة التي يقدمها للمجتمع؟ أم أن بعض أسسه وقوانينه الخاصة، للمخاطبة لبعض النظر عن توظيفها الأيديولوجي؟ أي ما العلاقة بين العلم والصلة؟ وهل تكفي الحكومة - في حالات احتلال الموارث - في المقاومة الحاسرة سلفاً؟ أم في التسليم للأمر الواقع، وتجنب الحاسرة الحاشية؟ هل لرب تتحدد للمخاطبة كتيبة؟ هل في الفاسرة الحاسرة؟ أم في التسليم المحتشم؟؟ أسئلة وأسئلة ليس من السهولة الإجابة عنها، نظراً أن الكتيبة قد تتركب الكثير منها مغللاً، احتكاماً لمثل الفارسي، من جهة، واعتقاداً منه أن الإجابات الجاهزة عن الأسئلة الإشكالية - من هذا القبيل - لا تقدم حلولاً، فقد ما تصادر على إجابات وحلول ممكنة لقد رسم النص ابن خلدون على أنه مزج ملوك، مثلاً أظهر تلميذه شرف الدين شهاباً يأخذ مكانه وسط الناس، ويتسي

ساشرة إلى حركتهم وسطاهم. غير أن الاكتفاء بهذا التفریق - في القراءة الأولية - يجعل الكثير من التبسيط، ويعقب عقل وغنى الحوار الذي يدور بين العالم وتلميذه، وكثيراً ما كان يجبر أسئلة غنية، تصرف في عين الإنشائي. وهو ما يدعو لقراءة النص كمرآة عاكسة ذكية، وعدم الاكتفاء بقراءة دراسة عن النص - كالتى بين أيدينا - أما قرأتنا نحن للنص، على مستوى التأويل، وما بين السطور، فنرى أنها تنفتح أفقاً في اتجاه فهم أقرب للمسألة (وهي هنا مسألة علاقة المثقف بالواقع - تأسيساً على بناء شخصي ابن خلدون وتلميذه) بمنحني إطلاقي الحكم السريع، والانغماس. إن شخصية ابن خلدون مبنية على نحو إنشائي، يصمم الذائقة للصورة على الوضوح والمباشرة، والاحتياز المحسوس، البسيط والتلفظي، القليل.

يتخذ ابن خلدون موقف الإحجام عن المشاركة في الدفاع عن دمشق، بناءً على أن مهمته تتجاوز عملية حل السلاح، والوفوف في وجه تصور. وهي عملية يمكن للكثيرين القيام بها. أما المهمة التي يتحمل نفسه لها المتأمل في مجاهدة فهم الواقع والإحاديث عليه لنفسه، ومن ثم استخلاص الدروس والعبر التي تقدمها البشرية في فهم حركته التاريخ. قد يقول قائل: ما فائدة النص والأفكار أمام مصر وطن مهدد بالاحتلال؟ هنا يبرز الفرق جلياً بين موقف الأفراد الذين يرون في وجودهم العالم كله، وبين وجود الأمم والمجتمعات بالعلم التاريخي، فهذا الأخير هو الأهم، بل هو المعيار الذي يحكم على أساسه العالم/ المثقف. فكما أن مصر الفرد يصبح قليل الأهمية إذا ما قورن بمصر المجتمع، كذلك حال مصر جبل أو حقبة مقابل مستقبل الأمة ومصرها. إننا أمام مفهوم جديد للمثقف يتجاوز الدور والوظيفة والمهمة، بالعلم الضيق والمباشر، ويركز على المسؤولية والسوعي التاريخي والإسهام في صياغة رؤية للعالم، ولفظة للحياة، ولكن ما يصعب تجاوزها، بل هو أن يضع ابن خلدون أمام استهزاء عصر، ذلك الموقف المبهني - بل الحافل - الذي اتخذته من الحكم الجائر على جمال الدين الشارفي، من قبل (علماء) دمشق، وانتقاله إلى قصة تيمورلنك ليقضي على بني هذا الأخير لتعيد الحكم بالصلاب؛ عل أن هذا الموقف لا

يخرج عن إنشائية شخصية ابن خلدون - التي تعيش مشروها.

إن دقة التعبير وتكتيفه، وروصاته البناء التي تطلو للمصري التي أمانت، تجعل من التلمذ لخالقه تقدماً، والإتيان بما هو أكثر صفاء وإقصاءاً عن الشواهد، داخل النص؛ وهو ما يبرر أهمية الدعوة إلى قراءة النص والعودة إليه. ولكن لا بد من وضع بعض الملاحظات السريعة، والتي يخدم علينا حين اللجوء اختصارها. في مضمون تاريخية يبرز للنص اللحيمي والحسن التاريخي لسعد الدين التتوس. ويثير نقلة نوعية في أدبه المسرحي، من حيث المسؤولية والعزم، واستخدام تكتيات جديدة - كالإيهام (الباعده بين الشخصية الأنانية، للممثل المحي - وبين الشخصية التاريخية - الممثل) والتوظيف الجليل لتقنية الحلم (حلم أبنية الخليل - الغالب للإسقاط على الحاضر، كما حدث في حصار بيروت).

بسلام سعد الله ونسوس المحظور والمقدس. ويميز الاختلاف والتبوع، على أنها علامة صحة، لا ليطيل سقم (ابن خلدون وتلميذه).

يبرر الكاتب المغيبي والدين. ويقول ما هو صائد، بكل أبعاده النفسية والجانبية (في التأني وعلاقتها بشرف الدين - علاقة ابن الحلي التاجر وولامه).

يبحث تارل ونوس، لشعوره وأحداثه، الضيق ويستفسر المصداق المفسدية والاجتماعية، في محاولة منه لإعادة تشكيل الذات، بعيداً عن الانتقائية والأحادية والتوهم. أي الذات بواقعها التاريخي. أي أنه استطاع تحقيق المعادلة الصعبة، للمباشر، في أن يتمتع في الحداث ببعيدته، وفي الوقت نفسه أن يتبادر بنفسه، ويكون الملاحظ والناقد ومشاهد عصره (تذكر صوت المؤرخ القديم، وحالات هر يدري).

وأخيراً، هل لنا أن نطمح، ونسائل سعد الله ونسوس عن سبب تغييه للنص المحتل، والذي تؤوله ملكاته الأنيمة والفنية ليعاينه، خصوصاً في مشهدية صلب جمال الدين الشارفي؟ كان يطمحنا على ما يدور في ذهن جمال الدين، أو انطباعه الحضور (العالم) أثناء الصليب، والتي كان من الممكن لها أن تغي العمل بأبعاده وأفاق رحبة؟ أم أنه ترك للفنان حرية تمثيل هذا الإنكان، ثقة منه بقدراته الفعالية/ المشاهد، التخيلية. □

ميرفت سيوفي

كاتبة من لبنان

نزاع الحجاب

يقوم بها المحندي على الأرض من مواقع ذاته
وسواقب الاختصاص إلى الوسط الجامع
(ص ٥٠)

لأول مرة، ومنذ أكثر من نصف قرن، قد
بقي الفكري، على طرح إصلاحه الجديد، ولم
يكل تفاصيل طرق وأسماء عمده، بل وطرح
رؤية من شأنها أن تجمع وشتات الأمة بدءاً
من إعادة بناء الذات، التي يتورها ألف
عقل، وذلك في ظل استعادة كاملة لحضور
دور النبي في ساء أمته وإنسان أمته تقول
الكاتبة: «نظرت إلى ذاتي، فرايت أنني
انتقلت من موقع دائري، وأنا أحمل دائري،
إلى موقع الوسط، موقع النبي. موقع الرسول
إلى الأساس كافة. وأدركت معنى الرسالة
العامة، معنى أن يكون نبيا مرسلًا لجميع
البرية، لكل إنسان على اختلاف الأزمات
والأمكنة والأعراق والطبقات والأحاسس
والأعوار. وعرفت من الفكر المدروسي كيف
أتى الرسول الرسالة العامة، فقام بكل عمل
على أشكال شتى، فتفرعت الأحكام وتوسعت
الاجتهادات، لتتكيف مع السلم في كل
زمان ومكان. مبروزة من الاختيارات، هي
بـ للتألف وليس للتناحر أدركت معنى
مبنى المصداقية، أي أن أكون مع النبي
(ص ٥١)

بعد مقدمة، يجمع الكتاب بين أحدث
ثلاثة تيارات عنوانها. وجداد الصوفي
ومسيرته عند نقطة الصمت، الإنسان
بكال، الولاية الصوفية

عالمًا ما قال الصوفي لغة غير مفهومة، أو
اعتبرها البعض فوق مستوى فهم العصور،
والبعض الآخر اتهمه بالاشطع، والبعض
القليل بلًا (كما عادة التشدد) إلى التكفير
والكناية تبعث تجارب، وعن التواهي، كل
من: «الحسن البصري - الجليلي البخاري -
القرني - ابن عربي».

أزمة مختلفة لتناحر رجال، احتظلت
بإختلاف مواقفهم الصوفية وغالبًا ما اعتبر
الحسن البصري المؤسس لتجربة الصوفية،
وقيل أن تطلق مقولة «صوفي» على خائص
هذه التجربة، كانت لسياسة في راس الحسن
البصري يطق عليهم مبردة «رده» والجليل
الجليل شيخ الطائفة «مري» ولعربي،
لا يسبح، وابن عربي، شيخ الصوفية
الكبرى الذي انتفع، في القرن السادس
للهجرة، صفحة جديدة للتصوف، فأعطاه

قسطها حلال ما يقارب ربع قرن، مستعرجة
قراءات كثيرة فلسفية فكرية، ومواقع كثيرة
فقهية وصوفية وسياسية وسواها واسعة، كم
أصبح، هناك ككل الفكري، بن مدعى
بالإسلام وأمنه، وافقة موقفًا عابدين من كل
ما قوقع في بناء العقل الإسلامي والفكر
الإسلامي، وفي تلك الأهمية
سلافة في هذه المرحلة، الصمت، أن
يكنه لا يصرح به حديث، وأور وتداول
بمستوى، بل يصرح به بفتح، هناك حريص
وتسارلاتك أيضًا، تطرح التسكلات التي
يواجهها مسلم اليوم، غير المتني، الذي
يحول أن يتلمس غرضًا من عتق الزحاجة
المحمول في صيفه

وتأتي مقدمة الكتاب، لتبني الضوء على
مشروع إصلاح، قد ينتج تأقولة صغيرة في
جدار التزق للسود، ومنذ أمام ناظرنا
سائط رؤية جديدة لحالات غرق دائم،
تنتاب الأمة حينًا بعد حين. ونشر الطرح
الفكري الجديد ألقًا، قد تبدأ من قراءته
مطالعة حينية لإعادة صياغة جديدة وداتية،
لذات المسلمة على مستوى الفرد والجماعة،
يصيدًا عن أبواب الحضور الغلفقة فتقول
الكاتبة، وهنا حانت مي الصاعدة إلى الفكر
المدروسي، وأدركت أنني شاهدة على آلية
فكرية، على نقليات فكرية تتم من
الخصوصية والاختصاص إلى الوسط...
هذه القلات هي الصورة الفكرية للظلة التي

■ الإنسان الصوفي، كان ذاتي مشار
تسارلات، كأنه يسان من خارج الكون
وقد يتخلله البعض، أحباب، حرج من
طبيعة البشر المألوفة، جيل ما تحفظت عن
ذاكرة العامة ملامح طائفة وقوى عارقة
ومفردات، ست عليها تصور هـ. وسب
كليات وسعوت من مكل «رويش»
«مصرقة» «مريدة» «مريكة» «مريكة»
تقرهم وتعلمهم في أن ما

وفي دراسات الباحثين تحطيات مفردة،
وأقوله، وشطحاته، رجاء مفردون من
موقعهم، تجدد مقالاتهم مقاماتهم

تشارك ملامح الصوفي، ما بين منظر
لتجربة، متعاطف مع الشخصية الصوفية،
ومعارض معتدل، يجلب بعض ما أنتجه
التجربة ويرفض البعض الآخر، مستطًا إياه
في هوائش الشطع، إلى مشهد واضح يتهم
الصوفي والتصوف بنات النهم

سعاد الحكيم، في كتابها «عودة الواصل»،
تحدثت من أرض عابدين، تقرا في تجارب
الرجال، تبحث تنقب وتعكر، تأخذك معها
في رحلة، تبدأ من تجربتها الشخصية الفكرية
الفلسفية، ثم تقدر سطورها، فيلمس الصوفي
إنسان هذه التجربة، صابرة لا مأوعيد سفر
إلى الحق
وفي اثنين وثلاثين صفحة، قدمت سعاد
الحكيم لكتابها في قراءة دقيقة لمسيرة فكرية،



كأنى غريبك بين النساء

شهر

شوقي بزيغ

دار الآداب - بيروت ١٩٩٥

أحمد بزون

كاتب من لبنان

عين مجنونة

■ أهم ما نشأ في مجموعة شوقي بزيغ الصادرة، مطلع هذا العام بعنوان «كأنى غريبك بين النساء»، ألا أن تزدك تجربة الشاعر وحسب، بل تنذهب إلى أكثر من ذلك، فتؤكد جذبيته في تحطيم ما تحلل تجربته السابقة من ثغرات، أو تأتسرات، تنجارب الشعر الخطائي والإفراغات القوية، وبالشكبة «خارجة للوزن والقافية

ولعلنا نلاحظ أن الشاعر يسعى في تجاربه الأخيرة، وبشكل مطرد، للوصول إلى نص أكثر غسقا وقوة من ذي قبل، حتى وصل في مجموعته الجديدة إلى الاستئناس مع اللقطات الإبداعية المباشرة، وحتى عن تلك اللقطات التركيبية الداعائية التي علقت ببعض تصاليد المجموعة السابقة من بقيات قلبيته. وبدا الشاعر أكثر ارتدادا إلى التعبير الداعل، ونشأ الرؤى الخيالية والوجودية، بأسلوب أكثر كثافة من حيث صوره وعلاقته بتأنيلا، يقترب من البررة الاعمالية القوية، ويقترب من التعبير، بقوة أكبر، عن ذلك التمرق الداعل الذي أحبال القلق العرقي، بمسؤول يجعل عنوان المجموعة الجديدة غشافية لامرأة، مما يوحي بمفهوم غزلي، أو انكسار جديد من انكسارات للشاعر أمام رحيل امرأة



«السواية الصوفية»، فهو بحث يتناول المرحس والتحليل والتعقيب كتاب وخاتم الأولياء: البوة والزواية في مذهب ابن عربي القسري، للمستشرق الفرنسي ميشال شودكويتش.

عبر جادة صاحبة البحث وتحليلها، عاد الصوري إلى أرض الواقع، أو بشكل أوضح، وغرد أفق، عاد «الصوري» إلى أرض الواقع، يشاركنا الحياة، فقد قدم البحث معالجات لمشكلات، نطالقا أحاطت بهذا الموضوع الشائك والشافق، واستخرج صورها من عبيات العلة. ويكثر من الدقة، حددت الكتابة «الشرح» التي صدمت وعلم الولاية الصوفية في عوالم ثلاثة هي أولا «عالم أهل الله، وهو عالم الأولياء. وثانياً، عالم الباحثين والمؤلفين والكثة والمخالفين، الذين يتعمقون مساهمات السواية في النصوص والأنحص، ليرسوا بم طريقة يوافق فيها اللفظ والتصوف والمعلل الإنساني ثالث، عالم العلة، الذين يعمقون عيوبهم على وحوم تصحيح وسيمر أوضاعهم وأوضاعهم» (ص ١٦٠ - ١٦١).

سعى لكاتب عن رؤية متكاملة «بوصوع» (الولاية الصوفية في الإسلام، بالإضافة إلى تصريف الهائل الإسلامي للشعاع العربي في هذا البوصوع، وخرج، «غرفة باصر» كتاب يردم المبالغات المقلقة بين إلمة التصوف وألمة الناس، جعلنا من العنوين وسجدة، توافصل بين ما هو بين يدي وما هو عملاق، حيث لا عهد، بمعنى ذاته، ولا ذلك يعني عهد، وحيث، حطوة حطوة، سنكتشف عوالم تسدق لأول مرة على هذه الفروحة من الزموص، فبنت رما طويلاً كناية عن عوالم خاصة. لقد كشفت الكتابة، عبر تساؤلها عن سبب اختلاف الخطاف الصوري، قبل وبعد الوصول، حقيقة الصوري، الذي يتسمك بالسلطة، التي انكشمت له فيها ذاته دفعة واحدة، انكشافاً تاماً وكلياً، فما من خفة غيرها تحوي السالك بكليته، وأن يوجد بكلت في أي لحظة خارجها (ص ٧١).

«عده الواصل» أخرج الصوري وإسنائه من صين التجربة الخاصة إلى رحابه أفق الإنسانية، وصوب أفق، يحق فيه للجميع أن يحدوا، أن يصلوا ولا يصل وهو أخرج الكتابة عن التصوف، من صين اللوح الخاصة إلى قضاء رجب واسع، يحق فيه للجميع أن يقرأ، وتالياً، أن يفهم. □

لغة جديدة ومفردات جديدة والكثافة، التي دخلت إلى عمق تجارب هؤلاء، لترسم حقاً بياناً لجانبهم الروحية، مرتكزة على قطعتين في مصوص الصوري، تقول «القطعة الأولى هي سداية الخط البياني، وأسميها «مقلقة النطق»، وتتمثل في تحميدنا لدباية نطق الصوري عن الشواهب «إلهية شقيقة» التقريب والتعليق، لأن هذا الأنداء يبيء عن ظهور الحياة السروحية والنقطة الثانية، هي جاية الخط البياني وأسميها: «نقطة الصمت»، وتتمثل في تحميدنا الدقيق لبداية صمت الصوري، وانقطاع التعبير عنه، والصمت هو عفة بيان عالم الصوري وحوسمه. وإن استطعنا تحميد صمت الصوري، وصلنا من هذا التحميد إلى حقيقة رؤيته لله، وللكون، والإنسان» (ص ٩٣ - ٩٤).

ليبحث الشاكي الإنسان الكاسال، وبحلاف الباحثين الآخرين، ما سبقه وما يليه، ومقلقة الكتاب، ونقطة بقية بسيطة غير مركبة، تجلبدت أوزارها، جاءت جامدة، أقل حياة وروحية، وقد يزي السبب إلى أن البحث يغفل في مواقع كثيرة، بحثاً عن صورة «إنسان لكامل»، في أكثر من مكر وأكثر من نص، فذهب سلاسة اللغة في سلسلة قراءات، تركزت عن دراسات الباحثين من مشرقين ومشرقين، توزعت أسبؤهم ما بين: نيكلسون، كاسيتون، كوربان، وأبو العلا عفيف. كما استطاعت الإنسان الكاسال في الفكر الإسلامي، والتصوف الشفي، ولكن الشبي، والإنسان الكامل عند ابن عربي، تقول الكتابة: «إذا تحطبت لفظ صادة والإنسان الكاسال» إلى مضمونها في الفكر الإسلامي حتى تعبير ظهوره في نصوص المسلمين، وجدا بدايات هذا المضمون في عبارات مثل: «النور الجدي» «الروح الحمدي» «حقيقة محمد» «الحقيقة المحمدية» وإذا كانت عبارة «الإنسان الكامل» لا توجي لعمارة السالين، إلا كما قال نصيباً - غلظاً، مضافاً إلى شخص النبي فقد «أص» تصوف الشفي والتشبي» إلى هذا المعنى العصي لأحلامي، معني عفته، تلغى في جريثاتها، أحياناً، وإن كانت تتركز في الكليات» (ص ١٣٠).

يبقى أن هذه القراءة، جاءت جامدة لأحد كلية الصورة، في كل فكر، وعند كل باحث أما أحر أبحاث الكتاب، وتاللتها



من حياته، والمتصور التي قرأتها ترجع
للمصون الثاني، الذي يورخ بالفعل، خلف
الانكسار العامة التي يورخها الشاعر في
قصائده، بل إن شوقي يزعج بطلح في التعبير
عن أحزانه وألامه أكثر منه في أفراسه
وأحرامه، وفي تصوير امرأة واحدة أكثر من
تصوير استبدادها، كأنما كانت تستل على
الأوجاع والحارب والغزوات وسوداوية الزمن
ومجمل التجربة:

وما أنا التفت كالحمل على عنق
الكناري، وألقي مثل مرج خرب / فوق
حطاي، كلما أثار جدار في مكان سا/
نجست أبراهي (ص ١٧)

ومع المرأة، ربما تكون لحظة الوداع
والانفصال أكثر اللحظات تشكيكاً
للتلازمات، واختصاراً لزمن من الحب
التراميز يوماً بعد يوم. هذه اللحظة لن
تكونها لحظة الانفصال الأول سالمة، ولا
لحظات الألتان بها. والشعر يترصد خلف
اللحظات الآتية والأكثر قدرة على ترخييم
الانفصالات

في قصيدته «م يلفني شجر قط»، استكثرت
لتشكيك حال الانكسار العامة، التي كان بدأ
تجديدها في قصيدته، التي حلت عواد
للمجموعة الأسبق، وعرضها للبار، فقد
النداء تطالما مصالح البشري «الطامة
صبري، وألق رسلي الياس / وألق العصر
من ذنوبه (ص ٤٨)، وهو حديد، في هذه
الحال، إلى حدود الشعور بشيخوخة الأرض
والعمر والأشد: ولكن الأرض شاحت من
قرونها (ص ٩). «وأنما التبر الذي يدفعه
المجسري / لكي يبلغ بحراً حيث المروج
(ص ١١). أو يدفعه إلى صور جنائزية
والأحلام موت كابوسية، فيصرخ: «هيا الموت
الذي يفر في وجهه روسي فاه (ص ١٠)،
أو يصير في قصيدته «كأنني بحسر وأمسوا
ورائي» ذكره من البراء، «أم أرضاً أرى /
ومرير أبواب أم التاريخ / ينتج كله / ليمر
تأويل الغمر بالشبح (ص ٤٤).

تتجه الصورة من خلال وجه نزار نظلي
الشاعر في داخله إلى غلالات كابوسية:
وما الذي يفتن رأسي بالشياطين / ويعري
في خلاي / كأنني مدن ملاحقة في الشمس /
من دون غطاء (ص ١٤).
وهل يصح على المصراع: «أم ليل بالآف
السكاكين يظلي / عودة الكنازة (ص ٦٦).
هكذا يدفع الشاعر إلى رؤى كابوسية،

ليشعل صورة من الداخل، وليكون متوازناً
مع فجائع الواقع.

«هناكنا نحو شري حص / على راس
جيش من كوايسي / وهذا الفقر مرارة / يتز
الشق القامح من أطلالها (ص ١٧).
الكابوسية وليلة الحصار الكبيرة، وكذلك
الجنون الذي يلي اصطدام الشاعر بواقع في
دورة تحولاته وأبعاده وخسوفه، أو الجنون
الذي يعقب غيب امرأة، فيحول من دونه
إلى شري وجن ومشوه وحائي.

ولا امرأة... / كل أنثى امرأة / وأنا في
كل أرض نائب كالقطر / أو كالجن / أو
كالمس / في كل زمان / أنا نديم الشبهات
التحدي / في الشرايين، / أنا الثالث في كل
سرير / وفي كل عناق بين زوجين / أنا الطعنة
في الظهر (ص ٧٤).

هذا هو شعور الملك الحارس بعد كل
حب، وشعور «هناك الجزء» بعد كل دورته،
أو في كل ليلة أخيرة تتحول «دوره» فيها إلى
قطعة من ندم أسود، ويصبح الشاعر
«القاتل والقتول» نفسه «والطعنة» والندم
لشبهه. وهذا هو الشاعر لا يلتفت في
الفتن «إلا ما يبل القلبي من شوك»، ولا
يظهر له من جسد المرأة «إلا نصفه خائن».

يسرى الشاعر في غيبه الشاعرين، وفي
روء الصلابة مجسوبة، دون أن يسوفه
«أذكر وأقف حين صورة أبعاد»، حين
«في عمره حديد»، ثم يندب «أبوص
حكمة التي وضعها في قصائد من مجسومة
أساس «مرثية العجزة»، والتي ربما كان يكره
الاستكانة لها، في ظل هذا التوجه الذي ما
أفقه يبرق في لغته الشعرية. ثم كيف تأتي
الحكمة في حلك ظلام المرحلة، التي يتكلم
الشاعر عليها، ويعلن بأبدانه فيها، ولا
يرى سوى الشاعرة في أنفها.

يكرر شوقي يزعج، تقطع الحكمة التي
تتلى من البصيرة، كلمة العبد:
«لكنني طائر يحيط في أودية عبياده
(ص ٩).

«وأنما البر الذي يدفعه للجبري / لكي
يلج بحراً حيث الموج / ويظري ملكه
الأصوات / على نوح الأولاد (ص ١١).
«وتأبطاً ظفيري / أفتاق وحشي المعبد /
لكن لا أرى أسداً يلفني العناق (ص ٣٨)
يرى نفسه «كمن صنع في الريح»، يريد
أن يصير «ما تفسده الأعضاء» من
«وسوسة»، يريد أن يتحول من رؤية الواقع

إلى الإحساس به، «علماً كأنه يقودنا إلى
وصف صورة بالانفصال إلى حبيته، بل
بالانفصال إلى تلاف الحواس «هل نحن مرابها
الصوت / أم أصداؤه للرجفة؟» (ص ١٣).
ما انتقل «دوب» إلى تصوير الانفصالات
بين عياد، بمنزلة، أسطورة ومستجبة
لبركان الاحترق الداخلي:

دوماً يجعل من قطعة موسيقى / أكابيل
زهو / وشموخ / وأتمم / وهو ما يشق من
ساقه أصلام / عيماً ليل الباردة / هو ما
تسمعه باللمس / أو تذكره بالنظر / أو نلمسه
بالرائحة (ص ٥٢)

دائماً يغض شوقي يزعج نفسه، فهو إن
كرو بعض الأصوات المعروفة في قاموسه
الشعري «والخمر»، «والعاصفة»،
«والصاعقة»، «دعش»، أو شاه بين بعضها
الأحر «أقبة الروح» و«طعمة الأتية»،
«عذبة الصدى» و«عذبة الصل»، فإن اللغة
لديه تتجه أكثر إلى توسع واضح في الفلاس
بجموعه الجديدة، وإلى توسع في البحث عن
صور جديدة مبتكرة: «يبر الأشباح كالأعز
عن آنية الروح»، أو استعارات بمعدة
لمساة بين طرفها.

«صوتها حة رمان على صيدا / وسيف
أرجواي على صورو / وشمس أبيض فوق
نجيم (ص ٥٩).

«في قفوها يترامج نباتان من قبل / وتتمس
تحت جفنيها / قبائل من مسيوف»
(ص ١٨).

لذا نلاحظ فسحات من الكلام العادي
الذي يروي عصب القصيدة، أو يظهر ومن
الشاعر في التصور الطوية، ذلك لأن
الشاعر، في جديده، بدأ حريصاً على
التخفيف من مثل هذا الكلام العادي،
وابتعد كثيراً عن أي نفس سردي أو
قصصي، وكان كثير التجريد في وصف
حالاته، وأساساً ساقط حافظ عليها في قصائده،
بين لغته وبين الواقع أو الحدث الذي يخذه
ذريعة لشاعرية الموقف، ودخل بين الخاص
وبين العام بين الحب أو المرأة وبين الحياة في
الخارج أو المجتمع، بين استكداراته مع المرأة
وبين الانكسارات الروح والغربة.

ما يجعلنا نطرح السؤال في مجسومة
الجديده، أنه في الوقت الذي تحمل مضامينه
حدا المارة والانكسار والغزوات المتكررة،
يقف شاعراً «هنا» من أجل تحقيق تجديد
وتطوير تصوره وبنيتها المعنوية ورؤاه
الشعرية.

وانتماسها في أمهات النض حتى بعد إتحاز
سافة كافية من الانتماء في الزمان والمكان .
والرجل السابق الذي يحصل في مؤسسة
فرنسية حكومية ومزوج من فرنسية، ويتكلم
الفرنسية كالفرنسيين، ما زالت مناهاته
وتبعاته أثبتت تلك التي كانت له أيام الصبا
والشاب الأول في ضاحية بيروت حتى إذ
شوارع بيروت الحديثة التي تصرف إليها
لاحقاً، تبدو بعيدة عن بيته كجهد شوارع
ليون . ولا يجعل الرجل السابق، حي سليم
مسجد في أمهات نفسه فحسب، بل يجعله في
خلقه واتساع علاقته وسائرته القديمة، بل
مثل عدواه إلى زوجته الفرنسية التي سالت
أقرب شياً إلى أمه، فقط أولاده الذين لم
يتعرفوا إلى حي والدهم القديم يبدون بمحبة
من هذه المدينة . ولهذا فإن الولد يسطر إلى
ابنه البكر نظرتة إلى غريب لا يستطيع أن
يقم معه حواراً ويرى فيه فرنسياً متعجباً .

إن وضاعة خلقة تلبس جسد وجهه
ورجله كما تلبس نفسه وأوجعته وأفكزته .
لقد تركز خطه من نفسه في حروفه واشتهته
للحركة . من هنا فإن مفتاح استقراره في فرنسا
كان زواجه من الفرنسية التي وعته جسدها
العاري : وكان جسدي للمرة الأولى للاحق
هل هذا الحوسم امرأة عارية هل
سرمير... (ص ٢٦) لكن إفراغ الشهوة في
إلال متناوبة لا يفي على الحرمان السابق
وعكسها فإن الرواية لغني وكسائها جمع
لخرمات الرجل في حياته السابقة . وهو
الذي لا يريد أن تكون حياته الفرنسية
انتماء لحياة السابقة في حي الكوخ وبين
هال التنظيفات في القفر المدقع، وليبدو كأنه
ترك حياته السابقة تلك أن تغزو حياته
الفرنسية وإن تغني عليها، كأنها لا تريد أن
تنتمي أبداً من جسده وروحه .

لا يعرف الرجل، حسب رواية محمد أبي
مسرا، فرسين إلا الذين يلطمهم في
الأوتوبيات والأماكن العامة، ول في العمل،
وليس له بينهم أصدقاء أو معارف، وحتى
زوجه الفرنسية يكاد يكون متفصلاً عنها،
هو الذي يؤثر عودته إلى المنزل ليغفر لقاءه
بها . وهو لا يذكر اسم موقع أو شارع أو
مقهى في المدينة الفرنسية التي يعيش فيها منذ
ما يقرب من العشرين . فلم
يستطع أن يقيم صلة مع المكان الجديد،
الذي اختاره ليكون المكان الذي يقضي ب
بقية عمره بعيداً عن حيه القديم، الذي رآه

الرجل السابق
رواية
محمد أبي مسرا
دار الجديد - بيروت ١٩٩٥

خالد زيادة
باحث وكاتب من لبنان



الحرمان الأبدي

المرسى في بيروت، وسوحه وعنه وهو صعد
كأنه سجد من بيوت حي «سليم مسعد»
حي يبعد عن عودته لرباره لست، بعد
إقامة، مع عشرة سنة، بأن بيروت أكوخ
حيه القديم لم تظهر موجوده وقد أرفأها الخدم،
وضع ذلك طبع تلمحت في الأماكن متفرقة،
ويشكل الجاس في مجلة ليون الفرنسية
ويسمى به مدته رحل المسير من حياته
أساقفة النيس والقر، وقد تجاوزهم وبكى
معاينته من دماة خلقة ورتانة عيش وشعور
دائم بالهفن والوسخ اللذين يتشران حيث
يكون . وأصل الدمعة والوسخ موروثان عن
أمه، وربما عن علاقته بأمه، كان لعنت أمه
هي التي أوزعه دماته وميلاتها بالظهور،
أورثه وضاعته ووساخته دائمة فيه . لقد
خلقت العائلة إنجازات بسيطة، فانتقلت من
الكوخ القديم في الحي الذي يروي عيال
التنظيفات ويتهيم إلى شقة في الطبقة
الحفافة في بناية غير بعيدة عن الحي القديم
وصار الرجل نفسه مواطناً فرنسياً وصار أخوه
مهنياً . لكن الحياة الراهنة تبدو تطوراً
للحياة السابقة، أو أن الحياة السابقة مع
أنطواء ظروفها تضمد كتموقع لا ينمحي .
لا يشتغل محمد أبي مسرا في وظيفته الثالثة
بعد الأولى ببولين وأطرافها، هذه الأبعاد
والشروط السوسولوجية لبيئة الجنوبية في
ضاحية بيروت، ولكنه يتعقب دوماً شروط
حياة الفرد في طفولته البدائية والقاسية

■ الرجل الذي يروي عمر محمد أبي
مسرا سيرته على شكل تداخبات وتوترات
ووقائع جازحة، لم يكن ليفكر على ذلك لولا
انفصالة الثام عن مكان ولادته، المكان نفسه
الذي عاش فيه سنواته الخمسين بقى مسرا،
إلى فرنسا وإقامته سبع عشرة سنة في ضاحية
ليون الفرنسية، حيث عرّف وصلاً على
جنسية الفرنسيين وتزوج من مويك وأنجب
منها ثلاثة أولاد، وهي حبيبة التي من عهد
وتراكم ونجاحه بالنسبة للصبي الذي عاش
في ما يشبه الكوخ في حي «سليم مسعد» بين
أكوام الزبال في تلك الشقة البائسة والرتة .
صحيح أن الرجل السابق ذهب إلى فرنسا
ليحصل على شهادة الدكتوراه، إلا أن الشيء
الوحيد الذي كان يمنيته منذ وصوله إلى فرنسا
هو المشهد الإجمالي الذي تمثل فيه الأشياء
المركز الرئيسي ونقطة التحول الرئيسية في
حياته الفرنسية هي حصوله على عمل في
إدارة رسمية ثم زواجه من فرنسية وإتجاهه
أولاًاً فرنسيين . إنه إتحاز لمن أراد أن يبدأ
حياة جديدة غير تلك التي عاشها في لبنان في
الفرح الأول من حياته . لكن الرجل ليس
فرحاً باستجازاته، ليس لأنها إنجازات
«البرجوازي الضعيف» الذي لا يسرده أن
يكونه، وليس لأن طموحاته تفوق بكثير
الإنجازات البسيطة للمثقف، ولكن لأن
حياته السابقة برائتها وضاعتها تمنع حياته
الراهنة من التحقق، وهكذا يبدو منزله



صلاة الاشتياق على سرير الوحدة

شعر

شوقي أبي شقرا

رئيس الرئس للكتب والنشر، بيروت، لبنان ١٩٩٤

سلمان زين الدين

كاتب من لبنان

الفانوس السحري



بعد احتدام لم يبق أواره بمرور الزمن،
كأن يومض كلما صدرت للشاعر مجموعة
جديدة، على أننا لا نستطيع الزعم أن
النتيجة هي نفسها كل مرة: فمرور الزمن،
وتغير الحساسية الشعرية، وتطور الدوق العام
عوامل أسهمت في ردم الهوة بين الشاعر
والناس أو بين شعره واللغة، وحدثت دون
قيام سلمة الهيكل بمصادرة تاج فناء. ومع
الزمن تنقش الهوة، فبالأس أكثر استعدادا
لقبول الحساسية الشعرية الجديدة، والشاعر
يتخلل من بعض الأعيه وتعايدوه الغوية -
الشعرية ليقترب من الناس، فيقطع
الحجيم، الدافع، الخاف، لتسلي كلأهم
إلا أنه لا يتخلل من حقه في اللعب بما
يقطع وفي تركيزه كما يشاء، فيمتلي إليهم
وتفرغ عنهم في أن. وهذا ما نراه في مجموعته
الشعرية الأخيرة المصادرة من دار رياض
صبيب الرئيس وصلاة الاشتياق على سرير
الوحدة

وإذا ما دخلنا إلى المجموعة من العنوان
يتبادر إلينا أن الشاعر يتبع من عله الجولاء،
فالعلاقة والاشتياق والوحدة من مفردات

■ بعد ثلاثة عقود وبسبب شوقي
ن شقرا، بأنه سرور الشعراء حرم
التيار ولا ينعجب، يقتصر على الحداد بقوة
غشم لشد والأنواء، ويصر على بلوغ
الشاطئ. ولأنه يريد أن يكون ذاته،
ويرفض أن يصبح نسخة طبق الأصل عن
الأخرين، يرسم عاله الخاص بقيمة الغنية
والخالية، ويؤسس أسجدية مختلفة، فيفرغ،
ويختلط، ويغرب، ويضجى، ويدهش،
ويشر غاراً، فيقسم الناس بين معجب به
ومعجب منه. أما هو فيعطي في مقاسمه لا
يسخره من طوره معجب، ولا يخفى من
طوره معجب حتى ليصبح منه قول النبي:
أنام على جفوني عن شواردها

وسهر الحلق جبراًها وتغنم
ولئن كان اختصام الساس قررة وتصادا
ودارسين في شوقي أبي شقرا وشعره قد بدأ
منذ صدور مجموعته الشعرية الأولى وأكيس
القرارة، لوانتر الخمسينات، وينجم عنه أن
الناس يرغبوا عنه أكثر ما يرغبوا فيه، ذلك أن
الشاعر ضرب بالقيم الفنية الخالية السائدة
عروض الحائط، وكسر موزاب المعين، هذين

إلا من غيلته. ولا يقيم الرجل بالقتال
صدقات وصلات مع لسياتين، بل يتفر
منهم. إن صلته الرجولية هي مع الصديق
الوحيد صامره الذي يفرغ معه مرارة ذكرياته
على شكل قهقهات متواصلة ومفتعلة تعبر
عن البكاء الحزين.

هكذا يمد الرجل وحيداً عازباً من
العصا، إلا من صلته بنفسه مذكراته
ويؤسسه الميم في معه وبحرماته الذي لا
يقوى على التحلص منه أو لا يجد سبيلاً
لنسيانه. إنها ذكريات أشبه بالآلام أو أمراض
وعادات لا سبيل إلى مذللتها والشفاء منها.
إن أشد الآلام نفس تلك التي تتصلل بألمه.
لعانها وصورتها الذي يشه الهواء وتظهرها
الذي أورثه شعوره الدائم بالمفح والقرق
وكرهيتها لزوجها وأولادها، ومن أشد الآلامه
حرمه من مصارحة الغيتات باعجابه أو حبه
والصيد الذي لقيه من آخريات، ليس فقره
هو المشكلة ولكن دماسته واسحاقه وركاكة
حاله وسهرته من ذات نفسه.

لعل الرجل السابق استطاع أن يبرأ من
بعض ما هو فيه في عودته إلى لبنان لأسابيع
قائلة. فقد أبصر بعيه أن هي سليم مسعد
قد زال. ولعله استطاع أن يقيم اتصالاً مع
أمال التي حلها في نفسه كل تلك الحفلات
أقامها في فرنسا، ومن عودته مجدداً إلى قلوب
أبلى لأول مرة: وأن بيروت، وهي حليم
مسعد وأمال، صارت غلبي، كأنني في تلك
الحفلة لا قبل سبع عشرة سنة، غادرتها،
لا لم ينطلي ذلك اليقين وما أعزوني، بل
زادني يقيناً بأنني أختلف وذاتي ما اقتصر من
حياتي، كما استقبل ما سباني منها، مشاعراً
عنها سنوات كثيرة (ص ١٠٦)

في والرجل السابق استطاع محمد أبي
سمر أن يجز رواية شديدة السبك. وقد
أثبت فيها نفسه السري. أنها رواية اللغة
أيضاً، وتكنن شديداً بقوة فاسمها في
التمكن من المسطافة بين أحوال النفس
وأحوال اللغة. أنها رواية صعبة، لأنها تريد
أن تذكرك وقائع النفس والبصر واللمس
والذكر. في الأحوال القصصية للأنفاس
الحسية والريفيات يتمكن في سمر من
استحضار اللغة بمفرداتها اللاتناحية ليرد
النفحات اللاحقة أو المكمومة. وصل هذا
التحريك الرواية بمرورها تنص غني بقوة
فاسمها، مما يجعل هذا النص قادراً على
إثبات معه في عالم الرواية □

بطل الرواية

يحمل بؤس

حيه القديم أني

رحل

نصوص فيها النادر والغريب والطريف والنافر

مؤشرات على ذلك المعين العذب يغفر له
الشاعر ولا يرتوي . حمرة يمعن عن معنى
نصي بصورة من عالم الطفولة:

ومن لرمادي
حين أكون الطيارة الورق
وتفتلت خيطاني

وتفتلت خيطي على اللوزة (٢٢ - ٢٣)
وشابته . يمسس بضمة مقطعا من أغنية
يرددها أطفال القرى

وسني وحدها حيازة
تحلب العازة

في العجينة الماعزة (١٢٧)

وثالثة . يروشح قصيدة بأسطورة تمشش في
خيلة الأطفال ، كما يفيد من الحزبون الشعبي
الأسطوري في كثير من القصائد شائعا فيها
دما حديثا:

إليك وقوس قرح
إلى لسته

فأنت البت والصبي
وتقف الجرن وتطلع تالوة ، (ص ٢٨)

وقد تنص القصيدة إشارة إلى بعض
الطغرس القروية في مناسبات معينة . وهكذا

يقش الشاعر الإلحاح من الطغسي والشعبي
ويضيف إلى الشعرية الكلمة فيه شعرة زجاجة

أو إجماع في بيان معين:
صبي الحمرية على حبيبي

ولا عرق أنا
الصفحة على العتية . (ص ٦٤)

في إحداه عند التيسر ، يلقي الشاعر
بشبكة في السماء فيصطاد الموزة والحصى

والحمار والأصاف ، وفي تشبته في البراري
والحقول والقرى ينطفئ الأضمار ويصلد

الفرشاة والزرافة ، وتلحن قدام الحافيات
أسى الأشواك والصخور ، ويصطاد الألوان

واللحان والنباتات البرية والطيور والكلمات
الحية ، ويعرض يصيده جدران الهيكل ويصلي

وحيدا .

ولعل قيام الشاعر بنشيد هيكله الخاص
بعبارة الحقول ، والبراري والأشجار والقرى

والحيوانات والطقس والبدليات ، يُشكل
رفضاً للعلم - والفكر الذي كثر لصوره

والعريشون ، واحتجاجاً على المثلية . الغزل
الذي يبلغ الشراء والأحلام والعصافير

وليس يعني الشاعر في شيء أن يرذل البناؤون
هيكله أو أن يقلبوه ، حبسه أنه يقى كما

يشتهي ، ويعمل السفنة والحراس ما
شازون

وأرجلتا حافية واردة
من عقصة لحية والكوش (ص ٣٢)

وكلمة «الكوش» تبدو غريبة على السلياق
ومفحمة فيه وثمة إقحام عصوي حيث

تدمج من عدة في مقطع واحد سرط بها
رسا وا في معظم الأحيان كصيغة المتكلم

فيها يلي

وحين الرياح
كلها طير إلى التلة

ومن التلة إلى السماء
ويترك المطلة في الإملاء

بصر اليعوب والبروتنة
ويتزل الحزن ويؤدا . . . (ص ٧٠)

ولا يقتصر الإقحام العصوي على الحمل
إذ قد يكون بين مقطع وآخر في القصيدة

الواحدة ، ويؤدي إلى الإحلال بالوصفة
العصوية في القصيدة . حل أنه تقضي

الإشارة إلى قصائد عدة في المجموعة فيها
الوحدة العصرية . ولعل هذا ما يُشكل تطورا

في شعر أبي شقرا ونصيباً للهوية بين شعره
والعجم

من مجموع مكتوب عبر «مجانسة» نصية
وعصودية في إطار تقنية الإقحام التي يقبها

الشاعر كان من شأنه تحريك هذا الركود
المزج في شتى الشعر العربي . حيث يشابه

الشعر ، وشبابه غصن . دحسي في سا
برح أبي شقرا بمرحمة أسد الأثمة عليه زيبا

عمل سطح هذا الملتصق قد ترجع البعض
وقد تطرب البعض الآخر ، إلا أنها في كلا

الحالين خلقت دوائر كثيرة على ذلك السطح
وحرك بعضها الأحياء . وهكذا ، لا يعود

للإتزعاج والطرب كبير قيمة في النقد
والقيم .

وإذا كانت الغرابة والاختلاف والتضرد
والسورالية هي معنى ملاصق أبي شقرا عبر

تاريخه الشعري ، فإنه ما كان له أن يكتب
هذه الملامح لولا خيال غصب يصارع خيال

الأطفال خصا حتى كان هذا الرجل الذي
شارف على طي عهده السادس يحمل في

إيمانه طفلا لم تنل من هذه السنوات . من هنا ، فأي
حديث عن شعره يقى ناقصا ما لا يقف عند

نك الصلابة المحيطة به وبين الطفولة ؛
فمن تلك النظرة التلقائية إلى الأشياء

والسجودات لمعلمها تنفي محاسنة ، إلى
تفكيك العالم والعبث به وإعادة تركيبه كما

يفعل الأطفال الأشقياء لمعلمهم ، إلى استمارة
مفردات الطفولة وزججها في بعض القصائد ،

الداخل الإنساني ؛ إلا أن التوصل إلى الكتاب
يتخطى الدخول إلى الخارج ، ويصل على

القرى والحقول والصفوة والمتنقذات
وللقوس والحليقات الشعبية والخرافة

والأسطورة والطبيعة . يُشكل منها أبي شقرا
معجبة الشعرية ويصوغ تصوره في تأليف

نادر ، عجيب ، غريب ، طريف ، نافو من
مفردات هذا المعجم صانع عالة الشعرية ،

مستعجلا تفتيات في صناعته

يحمل أبي شقرا فانتوسه السحري ،
ويبحث عن المثني ، الشعبي ، الجميم ،

الظني ، الكاريكاتوري ، القروي ، البري من
المفردات غير عادية ، يوازن الصرف ومفاتيح

التصاحبة . ويشتغل الأطفال بمسك تلك
المفردات ، يزيل عنها هذا الأيلام وغير

الاستعمال ، فتنتج ، وتوضي بالطاقة الشعرية
الكامنة فيها ، يتفحصها الشاعر في سياق معين

تتألف أو تنبؤ ، وفي الحالين تظهر الطاقة
فيها وهكذا ، يصيب عضوون بحجر

واحد ، يجمي تلك المفردات من الإغراض ،
ويستمد منها شعرة جليلة

على أن تصرف الشاعر هذه المفردات
ويصاها لا يخلو من شبيهة ملحوظة . فكما

الطير الشيطان موضع تعبك لعمه وإعاده
تركيبها على هواه ، هكذا أبي شقرا يتعامل

مع كليته كشبابه ، كاجزاء من اللغة ؛
القصيدة ، ويضع منها صوره المعجزة

العربية ، المختلفة حتى ليسوا ساحرا أو
مشعوذا ماثلة للكلمات ، وعمله تحريف

للمعاني ، وتركيب الصورة المتأججة ، غير
المتعلقة التي تدعش النقارة . ليس ثمة

علاقة قديمة بين الشعر والسحر ؟

ومن حصر في أغنية السكوك
كما أشرع المعاني

ومسقط للكلمات
فالليل هو انبار

والجزن رجا الحرك
والعاصفة صارت العجاة (ص ٥٦) .

ولعل مصدر الغرابة في صور الشاعر مره
إلى عملية الإقحام الذي يشكل أسد المتابع

الأصيلة للشعرية كما يرى كمال أبو حبيب .
وإذا كان البز أو الفلفلة كما لا نسيه

الخصامية الشعرية القديمة فإن الأمر لم يعد
كذلك اليوم ، حيث تتوخى غير التجانس في

سياق واحد ويولد الشعرية . والإقحام عند
الشاعر على درجات ، يبدأ ألقيا يوضع كلمة

في جملة ، كتوله .

طلال شاهين سورية

(رد على مقالة يحيى جابر - فجيل)
في العدد ٧٧، تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٤



إن لم تستج



لراد وفق شاء، خاصة إذا كان يكتب عبر صحيفة أو مجلة، لا تشر إلا للتأخير، من الكثة والرمحاجلية وأصعب الخطوط السمكة. شيء مؤسف، أن ترى كاتباً، طرد من المحاد الكتاب اللبنانيين مع مجموعة من الطبايين والمؤرخين له من الكثة، ينحدر إلى هذا الإسفاف من الانتقاد والأحلاق في المعاملة الأدبية. والأسوأ من ذلك، أن تتأكد أن ما كتبه مسروق من بعض الكتب الخسيسة القديمة، (الروض العاطر في نزهة الخاطر، ونزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب، ورجوع الشيخ إلى عباده، وثوار فن الحب). إلى غير ذلك من الأسياء، التي تحدثت عن المجلس (الجنس الذكورى الفاضل) التي غشله بها أدراج وحزازن وأرشيف ومستودعات ومكاتب مجلة (الناقد)، في لندن وقبرص ولبنان.. وكأنه لا توجد إلا كتب القضاة عندهم، يفرهون منها متى شاءوا. لا أدري أعتقد كان موجوداً، آنذاك، عندما فكر أن يكتب مثل هذا المحجل في نجومه؟!

العملية لا تحتاج إلى حلول أو تفكير ومعالجة، الأمر بكل ساطة أنه يمكنك أن تكتب عشرة مواضع دفعة واحدة ور (قلمة) واحدة ثلاثة أو

وإن لم تستج فافصل عاشت. لا أدري من الذي قاله. ربما يكون قولاً مأثوراً، أو مثلاً، أو استهلالاً لبيت شعري، قديم أو حديث. المهم أن من قاله، كان يدرك أنه سيكون هناك أناس لا يراعون مشاعر أحد أو احساس أي كان. لأهم ترويا تربية سوقية (أولاد شوارع) يعني. ومن لا تربية أنه نفل تربيته ناقصة. لأن تربية الأب، تظل تربية هشة ضعيفة، مثل تربية المدارس. فتربية للمدارس، تبقى تربية تعليمية مبهجة. لكنها لا تقوى على تربية تلاميذها أدبياً وخلقياً، مهما تشدعت معهم، واتخذت أشنع وسائل الحد والإقناع. وقد قيل في المثل القديم، وهذا من عندنا في الرقة: (تربية مرة الأب) أي يظل الشخص غير مؤدب، مهما غرسوا في رأسه من نصائح وإرشادات وتعليمات كان أجدادنا، في الجبالية وصدر الإسلام، مروراً بالعصرين الأموي والعباسي يرسلون أولادهم إلى الصغراء، بين مضارب العرب ويصوت الشعر والأغاني، وشرب (الشيشة - أي اللبس الرائب)، ليترابوا ويتأقروا على الأخلاق ومكارمها والفروسة والسيك إن الذي لا يملك أي ذرة من الأخلاق والأداب، يمكنه الصراخ كيفاً

حصة فاجين من الفهرة، مع علية دعان مالبورو أو وينستون أو عجيل.
وأنا أقرح على المسؤولين في لبنان أن يصعدوا نوعاً من الدخان ويسمونه
«حجل». ويضمو الحجابي عليها ويكتبوا «نجوم الظهر» سجلات من
نوع فاجر. ينسبك حباتك وحبة الذين حوالتك وهكذا يكسب يميني،
ليس فقط عشرة بالغة أو خمسة عشر بالغة، من حقه كمؤلف لكته، وإذا
سيحصل على خمسين بالغة من نسبة التوزيع. ليس كذلك أيها الصديق؟
والله لو كنت كتاباً في سورية. فلن تحلم أن تنشر ولو كلمة واحدة.
إسماعيل أحميد.

قرأت ذات مرة: وباتلجديد بتاريخ ١٩٩٤/٤/٢٣ قصة على منير
المركز الثاني العربي بالترقية، ومن حلال قراءتي للقصة، وديت بعض
لكلمات التشاؤمية الثانية.

لم أخلص طبعاً. أوفقي دعي في الأدب. وإتاريخ هذا اليوم أنا
حالف صديقي خائف.

ومرة، قرأ أحد الأصدقاء على المنبر نفسه، وديت في قصته كلمة
مرحاض أوقفه مدير المركز. فالت الدنيا، ولم تقعد، على رأس هذا
الصديق المسكين. بيجدة أن الكاتب قليل الحياء والأدب وقد خرج من
طاق الأطلاق.

فاترنا على عليك!

كيف يمكن أن تصف نفسك، إذا نُشرت - حلاتك - هذه؟ هل
لعل أنت عجيل؟ أم أنه ضحك على الدون؟

وما أملكك... ليس طويلاً تقطع ولا شاهداً كمبود رومانسي. ليس
ضاحياً كقلعة أو مركبة فضاء. هو متوسط الطول والعرض.

هل رأيت ابتداءً أكثر من هكذا ابتداء، وسيفاً وإتيداراً في التبع
والشارع؟ لماذا يا أمي. إلا أنك أنت ضحوا؟ هل يتخطى (مخيفاً)
من أعضاء العالم. والله لمضو كانكان العلوم أنفصل من إلهوك. هل
تتمرر علينا به؟ لا أعرف كيف راتك الشجاعة وشفقت لملط ما حب
ويجب لك من كليات وسعة، قدرة ومبتدلة. لقد فالرا بأصديقي: «الأنا،
يصبح بما فيه، و (للقند التي) لا يعطيه. وإلى ما متالك من أمثال
وأقول، أنت تعرفنا جيداً، ولكنك تنعاس عينا. وأنت أجمل من وطني»
هل تشبه الذكر بالوطن؟ أين إنسانيتك وأخلاقك؟ هل تجد راحة وأنت
تشبه بالوطن؟ والأدعي أنك تخافه على أنه أعزل من الوطن عظيم
والأعظم هذا المفسر الذي دخل التاريخ من أبوابه الواسعة، وصار
مشهوراً أكثر من الذين حصلوا جوائز نوبل منذ عشرات السنين.

عندما ذكرت في - حجلتك - أن المذكور، ليس كصديقك الذي
ضامع حصة آلاف وثلاث وعشرين امرأة، وأنت المسكين الطوب، لم
تلق إلا على عدد أصابع اليد المثرة. وهو رقم جيد لعمرك، الذي
تجاوز الأربعين، وديت تحرف، كصديقك الذي حُرف في مثل هذا
العمر.

يا أمي، على الأقل احترم عمر نزار قباني، الذي يصادف عموك
مزين، وتحدثت عن عضوه جيد الشكل، الذي تحدثت به أنت.
كانت أحاديته كلها عن المرأة. كيف أحبها ومشفها حتى الجون كان،
ولست متأكد من ذلك، وقهاً. ولكن بشرط. ما شاء الله. ما شاء
الله. والله يا أمي عملت لمضوك شهرة، فالت شهرة عجائب الدنيا
السبع. لماذا لا تدع ابن اللقمة يكتب عنه كتاباً ويسميه رما وسكية،
وتكون أنت يديداً أي واحداً من قلمي الحياء، لذلك ديشلم. أو أن تدع

- رحمة الله عليه - تسدي قلعي يشذب وسذب وينفع ويحس
ويحب، ليكمل عجلاته ألف ليلة ويذكره في الليلة الثانية بعد
الافت. وديت ثنائاً تشكيلاً، من الحواجدين في المفاهي والشوارع في
بيروت، يرسم لك رسماً، لا بطول وعرض، فاجر ونفصه صبر الكافي
ويزخره. ثم تدعو الأصدقاء والأجباب والحلال واللواني تعرفن إليه
وفلك إلى أنيتهن وهاليفن في الليالي المقمرة والمعمنة. وأصحبك يا
صديقي، إلا تشتهه ثانية، فأت نصف يأنه ذو قوة تعادل قوة عشرين
حصاناً، وديت عند كل ضائقة جنسية.

هل تعرف زمن المعجبات والغرائب أيها الجابري؟ هذا الزمن هو
الذي فُتق ونقص الكثيرين من الفارغين، الذين لا عمل لهم سوى
التصيد شبكاً مليئة بالطحالب والطحيبات ممن ينتظرون شهراً يكمله
ليحصلوا على استكتاب، لا يتجاوز الألف امرأة سورية أو الألفي ليرة
سورية. هؤلاء الخشوفن مصائب الناس والمهللون غا. والمثل يقول:
«مثل اليس، يفرح بعزاً أهله، والعز - هي التعزية - أي أن الفظ أو
الفر، وفي بلدنا تقول عنه - اليس - وإذا كان جمعاً تقول - اليسوس» -

وهذه غير اليسوس، حالة جلسن، قاتل كليب ابن صه، إن هذا
الحيوان الصغير الأليف، يفرح ويغرب ويهل كثيراً عندما يرى أحداً
تأتى من بني جنسه. هكذا هي طبيعة - اليسوس - وأنت يا صديقي
تفرح كثيراً بكتابنا واتكاسنا وهزائنا وماسنا، نحن نترك معك أننا
صاحبون وساكسون، لا نتكلم ولو نقدر، بسبب بعضهم، الذين هم
سبب العلة والوباء والطاعون، الذي لا يتركنا. لكن ماذا تفعل؟ على
الأقل، يا رجل، إن لم تحترم مشاعر العامة استني من هم على شاكنتك
من الأدب.

كل هذا حياء الفخوك، «يبيع ويضع وينع ويشوق»، ثم يتم كأهل
الحكمة. وقت فحائل «كم يخرجني يا سادة حضوره عني في مناسبات
معينة، كم من طوفانه وملك. حتى أصبح ثقله لا يعلق». أليس هذا ما
كبت. ثم تعود وتناقض نفسك، بأنه لم يعجبك صمته وصمونه وصبره
على عيشه وفدته على الاحتك.

كيف تدعي أنه يجرئك في الأوقات، ومن ثم تتساءل عن حته وصبره
وسكونه؟

أليس حياء أن ترى من لم يأخذ الكتاب بقوة سبقه في طلب فكري
ساقض خلائك الحجابية يا صديقي في نجومك الظهري؟

وعلى فكرة، فإن أجمل ما في الكتاب، القصيدة الأولى فقط. ولينك
تترك برسال سبعة في. سأكتب لك حوالي كل قصيدة ونزول متفرقة
تري على لديك إجابة من هذه الأسئلة، التي أضطرها هي نترك أو نعي
ما التصد من - حجلتك؟ وعلى أن ما أتدله بالقوة لا يسرد إلا بالقوة.

إن الفقاهاة لا تستمر. تتلاشى بسرعة. صحيح هي تنص على
أكتاف الآخرين. لكنها لا تقوى على الصمود طويلاً، تنزل ويزوالها
يمكن أن نجد (جمهورية) لكل واحد. يفكر ويكتب ويعمل وينام متى
شاء، دون عين ترقبه وتتابعه ما يفعل.

أرجو أن أكون قد وفيت الموضوع حقاً. وأنا بانتظار ما سيظهر من
تجربك - حجلتك ودياتك وحشمتك - لأن الحياء والحجل والحشمة من
صفات من يملك الأخلاق والأدب. □



رضوان ابو فخر سورية

رد على مقالة يحيى جابر «حجيل»
في العدد ٧٧، تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٤

نرجسية



معالجة، في رأيي، في طرح، والتي قرأته عبارة عن إسفاف في الوصف، زاحم فيلم فيدير الكبار ونسى أن الصورة أقوى تأثيراً.

تدرب وتعهد ذات الكاتب مع موضوع الوصف والرموز المحيطة! فهل كانت سيرته هي سيرتي؟... ليصوغ رسالته الوحيدة إلى المرءة، وإلى في ذلك عود إلى ما قبل مدينة «أوروكة» وإلى أكثر من ٥٠٠٠ عام والأحرى أن تدع بجعلنا إلى الأمام.

والأهم ما كتب، هو أن جملة ك «والنقاد» هي مشجب أمثالك، والرائدة عن صاحة الرطل كك، تصلنا من حين إلى آخر، يشدها من وحالة المستحق، فحينئذ القائد سبيل، مروراً به «الصل بيلوان والبقيدوس الأستاذ في ملحق لي شقرا، وصولاً إلى «حماسة» يحيى جابر. وتستغزنا فري من حقنا التنب والتسؤل.

تري ما الذي يدعوتكم إلى نشر مثل هذا وما معياركم لذلك؟؟ هل لأنكم تعتون بإبداع الكاتب وحرية الكتاب؟ أين الإبداع هنا، وحرية الكتاب؟ وإذا كانت حرية فليأخذ تحجبونها هي البعض الآخر! إذا ليست حرية بالطلق، وإلا حرية النقية والأساء الراجحة! وهنا تكف عن كونها حرية.

وعما تعالي المجلة، كغيرها من الدوريات الأدبية والثقافية، عرضة لسلطة الاسم، والأفضل أن تنتم بسلطة النص. ويدلونا ما رأينا نعتبر أن الشاعر هو شاعر على مدار ٢٤ ساعة، وهل مدار سنوات عصره كله... «فإن طمس جات عسلته» قصيدة على وزن فعلن فعلن. وإن رأى حلماً فكنته ثراً، قلنا إنه سورالي.

لماذا لا نعتبر أن الإبداع استثناء وليس عادة في حياة الشاعر أو الكاتب أو الفنان... إلخ؟

أخيراً، ومع قناعتي بأنكم لن تنشروا هذا الرأي، فضل الأقل إقراره بصدر رحب. مع كل المحبة لمجلة «النقاد»، ومن أجل أن تنقل لي خط متصاعد. □

(١) من مقابلة للكاتب، الكفاح العربي، العدد ٨٦٠، ٢٣ كانون الثاني ١٩٩٥

■ بدايةً، لست أصولياً، ولا ميكوتاً ولا أعالي نزعة أخلاقية مقرطة. وأنا مغرم بنجوم الظهر، ولكن ما هكذا نجوم! وقاردي أحترم مسلمي من البورق، وأحترم والنقاد، التي تكاد تكون نافذتنا الوحيدة على الجحيل.

لقد أطلت علينا الشاعر يحيى جابر بقليل من الشاعرية ويكثر من التلهي والإعجاب والنرجسية بما يملكه، وصل مساحة أربع صفحات! كنت أظن أن أناقش أفكاراً سافها لنا، ولكن، لمأصه، يمكن أن يصح هنا ما هوساً، يخلق فروع في قيره. وصفياً في أهله، يسأحوك الشفاط، بعض ملاحه:

(١) يشاهي الكاتب بما يملك من متوسط الطول والعرض، حسب وأمانته التاريخية، والذي يوقمه في هادية الأثر، إلى درجة لا نستطيع لغيره بما يملك، ويشكل نرجسية فقط، يبرز ذلك من خلال خطابه «يا رفيق، صديق طفولتي ومراهقتي والأربعين لبقلة - يا أمز اللس والأشياء - أحبك الآن - حياك حياي وسيرتك سيرتي». هذا التشاهي يعكس لنا سطوة هذا «المرازان» الذي يملكه على الكاتب بمق شخصية، ولا شأن لنا، كغراء، كي تدفع ضربة هذه السطوة على مساحة أربع صفحات.

(٢) هو يملكه وعوام - دخال - عزيز عليه - يخاف عليه أكثر من الأهل والأرزاق، أجل من وطنه، أي وطن هذا الذي يتحدث عنه أي وطن رخيص؟ تري لانه «دري الجمهورية إلى اقراض»... «واقترع فيه أي مدعة لاختصار؟! تنسى أن يتصدر جملة «النقاد» كتاب يعمرون أوطانهم أكثر من ذلك، ويفضون بإبداعهم ومجهورهم، ليس إلا.

(٣) جاء السع والأمل من الألقاب والأوصاف، التي بدل الكاتب جهداً معجباً واضعاً حتى اقتضاها محاماً ومقرراً «يا هزار يا زرار - يا عوام يا دخال - يا حامة - يا هرقاف، يا حناي - يا دماغ - يا حكاك - يا أبو عين وأبورقة - صديقي الأقرع يا مستحي ومكاشفه. وكان من الأفضل أن يهدف الألقاب والصفات، ويضعف واحد كان يكفي!

ليست مهمتي تكرار ما كتب، فإلهم ما سرح به بعد قراءة «حجيل» يحيى جابر. وهكذا نص ما باتت كشطة صوفية. ولا كاتطلاقة سورالية ولا كقمة في الجرة، كما يتصور البعض. فإليجارة قودة في موقف، في

أحمد نزار صالح سورية

رد على مقالة فاضل المزوري «البرادة الضائعة» ومقالة
يحيى جابر «خيمل» في العدد ٧٧، تشرين الثاني / نوفمبر
١٩٩٤

أين أنت يا رياض؟

■ (هذا غلط أيها الساذق، يجب أن يقولوا أحكمهم، وما أنا أقلما
في مقالة فاضل المزوري، هجوم سوقي على عبد القادر الجاسبي، يثير
الغثاين مع التفرز. وما كان الياضي أعظم، ربما كان الثاني أكثر بداهة من
الأول، لا أدري. لكنك عندما تعجّل بالأمور، تجلس لا يفرق بينكيا،
وهذه حكمة أيها الساذق!

ثم إن «النقاد» لا يجوز لها أن تتحول إلى حيال نظير «عبد القادر
القدر» أمام القراء
لكن للمصالة بداية حتماً، تعود، ربما، إلى بدايات «النقاد» نفسها،
التي ظهرت، أولاً، كأنها مجلة ثقافية واحدة، ثم تحولت، ثانياً، إلى مجلة
ثقافية شبه ناضجة. ثم أصبحت، حالياً، (خاصة أعدادها الأخيرة) مجلة
مربطة ثقافياً

وإذا كانت «آداب» سهيل إدريس، شاخت مع صاحبها، بعد أكثر
من ربع قرن، فإن «النقاد» اليوم مصابة بالشيخوخة المبكرة والحرف قبل
الشيخوي Presentia Dementia. وربما كان التشخيص الأصح
لمرضها، هو ما نطلق عليه اسم جنون البهتان Dementia Praecox
(الله أعلم فالسلالة تحتاج إلى اختصاصي بالأمراض العصبية والعقلية).
ولاً غامعاً أن يستعمل المزوري ألفاظاً بديعة في مقالة تلك «إفرا» ما
كنه في الأسطر الأولى من الصفحة (١٤) دون أن يقول له أحد «ما أصل
الكحل في عيبك؟» وهي اللفظ لا تستعمل إلا في المولعين، ويأثم من
استعملها أي إنسان مهمل! ليس من واجب رئيس التحرير الاعتذار عن
شر مقالة كهذه بل تعديلها؟ علم بأن مقالة المزوري مجسوة بسلالة
لساني، غير مستحقة من أي كاتب، خاصة إذا كان شاعراً، و«ما هكذا
تورد الإبل» بين الشعراء أيها الساذق!

أنا لا أجد مبرراً واحداً للخلط الأدبي بين الخجل والحيلة. فلما كان
الحجل الشديد أفة اجتماعية عطرية، ينبغي على القاص أن يخلصها،
فلما القليل من الحياء صفة من صفات الناس المهذبين في مجتمعاتهم
المتمدنة (أفترض هنا أن المجتمع يجمع متصدين ومهذبين، حتى

يبيت العكس). ثم يأتي بعد المزوري اخوتنا يحيى جابر (مضخاً على
إبالة) إذ يجاور في (تجوم ظهره في العدد نفسه) عضوه التناسلي محاوره
ساذجة لا عبق فيها، مقلّياً عن البروت مورافيا بعضاً مما جاء في روايته
(أنا ومن). لكن مورافيا (محاول) أن يوظف عضوه التناسلي في الرواية
لخدمة (أغراضه الأدبية). أقول حاول ولم ينجح باعتراضه شخصياً، إذ
قال في عداية بمذنية اللافقية (وكان مساً بتوكاً على عصا) قال رداً عن
سؤال حول ما تحمله روايته تلك من إسقاطات نفسية وسفسفية، مشيراً
إلى وعاء الحساء الموضوع أمامه في الملهى البحري، والمخرف الواحد:
إن في هذا الصحن الكثير من المُرقة!

إذاً، يأتي اخوتنا يحيى جابر في «الزمن (الأخير) ليخارل عضوه التناسلي،
بصورة قبيحة ومضحكة، وبلا هدف إلا لتسويد أربع صفحات من
والنقاد» مقلداً إلى حد ما الكتاب التراتي الشهير (رجوع الشيخ إلى
صلاه) مع الكثير من الحداثة! (نشرت «النقاد» عرضاً لهذا الكتاب في
أعداد سابقة).

فلما حاولنا البحث عن (ثالثة الأثافي) في عدد «النقاد» المذكور نفسه،
وجدناها، بسهولة، في صفحات الشعر الأولى التي يتحدث فيها شوقي
أي شقرا في الرغوت والنعل والبغدونس والبصل ويرغل التبوله.
وهي أشعل عاتق وصدرت عن شركة رياض الرئيس للكتاب والنشر
بضوان وصلاة الأشتياق على سرير الوحدة. ولا أظهم (الصبر هنا
عائد إلى المحررين في الملة) سبححزون (سلفاً كما ينبغي عليهم أن
يعطوا) حيزاً كبيراً من زاوية (مطل الناقد إلى الكتاب الرديء) فله
للهمزة الطريفة، لكن أجدلاً لا يقول من (زينة أنه عكس) على الرغم
من التشرارات الطائفة، التي تحدثت عن حرية الكاتب والكتاب وما
أشد!

وأستأيد رياضياً يسا ابن نجيب الرئيس، أين أنت مما يحدث في
عندك؟

نشرت مجلة (الرسالة الجديدة) المصرية - العدد ٢٧ - حزيران / يونيو
١٩٩٦ - (رئيس تحريرها يوسف السباعي وهي غير سميتها التي أصدرها
أحمد حسن الزيات) نشر لك قصة قصيرة في زاوية اسمها «قصة عبر
صاحبة للشر» ناقشها زكريا الحجابوي، ووقعها باسمك عن أنك من
(رأسلة خير الحياة بدمشق) وكنت صميم الس باعاً ومن يومها (علي ما
أعلم) قررت بينك وبين نفسك أن تصدر مجلة أدبية، لا تخشى زوايا
متشددة. لكنك (مثل حكام العالم الثالث) عندما وصلت سينتراً) ما
كنت تردد من شعارت، وعلمت أنك توب (حبيب) الحشم لثرتني
قريباً (رياضياً) موزكاً حديثاً عما نراه في إعلانات التلفزيونات الملوثة.

هذا غلط أيها الساذق!

إنني يا ابن نجيب الرئيس. استيقظ! حافظ على مكانك من الإهيار
الوشيك عد إلى قواعدهك الفنية أوف إصدار الملة إذا ما تستطع
تعديل مسارها!

أكتب إليك، صديقي، بلا غرض، فأنا لا أصرفك ولا أصرف كتاب
«النقاد» إلا بالسمعة... إذا هي محاولة للحفاظ على الملة الكبيرة التي
بدأت تنصر بسرعة مذهلة!
أعلم أنك كتبت مرة تقول إن لكل مجلة عصر تيمشه، ثم تحولت (مثل
كل الأحياء والأشياء في هذه الدنيا القاتمة)، لكن الموت في الحفلات، أو
في طاولات القمار، لا يشبه الموت في (ساحات) الدفاع عن حرية
الفكر. اليس كذلك؟
لم أنك ترى أن الموت موث وكفى؟! □





خيسة أمل

رد على مقالة يحيى جابر «خجل»
في العدد ١٧٧ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٤



ARCHIVE

توقع سراً «خجل» غلافها كتب «النقاد» وكان الأحرى أن تسمى
مجلة ... !

لن أتحدث عن كاتب هذه المقالة وهو الأستاذ ... يحيى الجابر،
لأنه لا يوجد وصف أو اسم يطلق عليه، اللهم إلا الوصف الذي كتبه
في مقالته. أريد أن أحمس، لا أريد أن أصرخ، أين أنت، يا مجلة
«النقاد»، ولين أتم يا مديري التحرير المطاه، لكي تسمحوا بنشر هذه
المقالة، أم أن المسألة قد بُتت بسوهم منكم، أم معرفة مقصودة (هكذا
أفيد).

أتوجه بسؤال إليكم: لماذا ترفضون مشاركة الشباب، الذين يتحرون
عنكم مثلاً أمل، وفي المقابل، تنشرون هذه السخافات الثائفة؟
أُريت تلك بشاية فضيحة لكل قارئ، بل إهانة لكل شخص
يُسمى كاتباً أو مفكراً؟ ويبدو أن الأستاذ يحيى الجابر المحترم قد اختلطت
عليه الأمور.

يقول لنا، الآن، أن نرفع، فلقد أصبحت لدينا مجلة مفتحة متحررة،
ولكن والحق، كان ينقص هذه المقالة بعض الصور المرافقة لها، لكي
يوصل الأستاذ يحيى أفكاره إلى القراء.
حقاً إنها فضيحة، أيها المجلة العلمانية. □

■ نحن نعرف جيداً دور الإعلام بشكل عام، ولوروه في الوطن
العربي بشكل خاص، فهو يأخذ على عاتقه رسالة تحمل مسائل كثيرة من
الوطني ونشر الثقافة وترسيخ مفاهيم العلمانية والتفكير الحر، إلى آخر ما
هناك من هذه الأمور، التي تساعدنا نحن مواطني العالم الثالث، في فتح
الطريق نحو الرؤية الصحيحة والكلية.

هذا عن الإعلام عموماً، ولكن حين نتحدث عن مجلة على وجه
الخصوص، فيكون للحديث مسار آخر، ويزداد الموقف خصوصية، حين
نتحدث عن مجلة يمينها هي مجلة «النقاد».

حين يشارت مجلة «النقاد» صدورها، أملاً خيراً، وقلنا في سريرة
أنفسنا، إن الوقت قد حان لنشر الأمور التي أشرنا إليها سابقاً. ولكن
المفاجأة، إن لم تكن فضيحة حقيقة، عندما نقرأ مقالة عظمية نشرتها هذه
المجلة «العلمانية» بشكل طبيعي، دون تحفظ أو (خجل).

لا أريد أن أطيل في البداية في وصف المفكرين القيمين على هذه
المجلة العظيمة حقاً، وأريد أن أبدأ بما هو (مرفق) وفاتح، أعني مقالة
الفيلسوف يحيى جابر.

هذه المقالة المعتبرة «خجل»، يصف فيها الكاتب، على مدى أربع
صفحات عضوه التناسلي. حتى ليجلج للقارئ أنه أمام مجلة إباحية،

خيرية السقة

سورية

اقرأوا جيداً

رد على مقالة «الخليفة والبرلمان» لعبد الله
في العدد ٧٨، كانون الأول (ديسمبر) ١٩٩٤



المولودون من زواج مسلم يعودون إلى الأب بالضرورة (وأظن أن انتساب الأولاد إلى أبيهم هو سواء عند السنة والشيعه معاً).

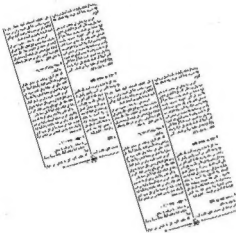
ثم تورد الخاتمة الانتهازية السياسية في الصفحة ٢٥١ قائلا: أروي بعضنا ملكة شيعة، لم تكن تستطيع إلا أن تنحى لإرادة الخليفة الفاطمي، رئيسها المباشر وإمامها - الإمام عند الشيعة معصوم. وتقول في هامش الصفحة ٢٥٢: وبالنسبة إلينا نحن السنيين الله وحده هو المعصوم. وفي الصفحة ٢٥٧ تقول: «إن ردة فعل الخليفة الفاطمي المستعصر، عند موت المكرم، كانت تماماً مثل الخليفة العباسي (كانت قد أوضحت سابقاً موقف الخليفة العباسي من تولي شجرة الدر الحكم في مصر). فقد اعترض على اصطلاح أروي بالسلطة وحدها، وأسرع في إرسال الرسل ليصحوها بقوة أن تزوج وأن تنواري وراء قريتها. وفي الصفحة ٢٦٢ تقول: «فالخلفاء، شيعة كانوا أم سنة، يكرهون أن يروا امرأة تدبر شؤون الجماعة المسلمة. ويمكن أن تقدم أن الخلاف بين السنة والشيعة على دور فاطمة هو أحسن مثال يمكن إيجاده لتوضيح كيف تستعمل الانتهازية السياسية الجنس المؤنث حسب فهمها ووفق مصالحها».

أرجو أن تتأكدوا مما تعتقد فاطمة المريني، قبل أن تسجلوه موقفاً عليها وفي عجلة فكرية المفروض أن تكون لمن يقرأون القراءة الصحيحة. □

أورد الأستاذ عاهد العبدالله في مقالة «الخليفة والبرلمان» فقرة من كتاب الكاتبة العربية فاطمة المريني والسلطات النسبانية تقول: «ويمكننا الاعتقاد بسهولة أن لدى الشيعة الإسماعيلية نوعاً من الاحترام الخاص للجنس النسوي نظراً إلى ادعائهم بأنهم من ذرية فاطمة ابنة النبي، التي تشغل مكانة رفيعة، هذه المكانة يعترض عليها بعض الخلفاء السنة الذين يعتبرون أن وراثة السلطة السياسية، لا يمكنها أن تمر عبر طريق امرأة، لأنها مستبعدة مبدئياً عن الإمامة الكبرى (ص ٢٥٢). ثم يفتقر عن الفكرة الأساسية، التي تطرحها الكاتبة، ليقول على طريقة لا تقرّبوا الصلاة: وهكذا يغدو المدان في نظر السنة، كما تعتقد فاطمة المريني، هو الأمومة، الأمومة المهملّة كاملاً على المستوى المادي، من قبل الشريعة، التي لا تعرف إلا قانوناً واحداً هو الأبوة (ص ٢٥٣).

يبين الكاتبة تقول في هذه الصفحة، وقد أشارت إلى أن الرسائل المتبادلة بين النفس الزكية والخليفة العباسي المتصور، تعتبر كنزاً ذهبياً لأولئك الذين يعمون بمنطق شرعية السلطة في القسمين الرئيسيين من الإسلام. وأحد محاور الجدل بين الخليفة الشّي ومعارضه الشيعي، كان توضيح موقفها بالنسبة إلى دور النساء في نقل السلطة، الحوار الذي أدخل إلى المسرح السياسي الترحيني جوهرياً شيئاً كان مغطى بعناية، إنه الأمومة فهذه الأمومة مهملّة كاملاً على المستوى المادي من قبل الشريعة التي لا تعرف إلا قانوناً واحداً الأبوة، فالأولاد





ديزي الأمير العراق

رد على مقالة صقر أبو فخر في العدد ٧٦،
تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٤

لا تظلموا نازك الملائكة

<http://Archivedata.Sakhril.com>

جريدة وأعلنت أنها تحب وعاشقة، ولكنها لم تبح بكل مكونات صدرها فلم يعرف عنها أي قصة حب. فما الخطأ في ذلك؟ فتشوا عن الحقيقات. المجتمع العراقي كان ظالماً وقاسياً بتقاليدته في ما يتصل بالفتاة. أما الرجل، فيحلم ويعلم عن حلمه لأنه لا يستطيع الوصول، فيكتب أحلامه شعراً، ويسكب على من يحلم بها. وإذا عرفت الفتاة، سادت سمعتها واشتهر الحلم.

عرفت مجتمعين. المجتمع العراقي والمجتمع اللبناني. الأول متزمت أكثر من المعلوم. والثاني منفتح أكثر من المعلوم. سمعة الفتاة وأسيافها. شعار كان ولا يزال موجوداً، ولكن تفسيره يختلف فتعبر الحقائق. نازك الملائكة، لو سمحت لها الظروف، لقاتلت شعراً في الحب عميقاً، ولعاشت ذلك الحب كأنه ما يمكن للحب أن يجعل من مسحات، ولكن الرجال لم يكونوا بهذا المستوى.

أحرقت نازك مذكراتها ليلة غادرت لبنان (١٩٦١) وقبل وصولها العراق. فعلت ذلك أمامي. أحرقت أوراق مذكراتها في المرحاض وسحبت السيوف عليها فذهبت الأوراق المحروقة إلى حيث أقدر مكان. لم أقرأ تلك المذكرات. وقد سألني قبل حرقها إن كنت أريد

حياة شرارة صديقة مقرية لآل الملائكة. وأنا لم أقرأ كتابها بعد، ولكني وثيقة، كما قال الأستاذ أبو فخر، أنه سيرة ذاتية ولكنها ناقصة. والنقصان الذي كان يريد الأستاذ ذكره هو الناحية العاطفية لحياة نازك. فشعرها العاطفي غثوق، وبقية التفاصيل التي أتت على ذكرها المؤلفة أحداث تدخل التاريخ. وأنا معه في أن المذكرات أو السيرة الذاتية يجب أن يكتبها صاحبها.

يقول المعلق: «في حياة نازك مر بومض ولا ينير، بومض ولا يكشف، يشير ولا يفتح، فما سر هروب الشعر منها؟ بعد صدور كل أعمالها الشعرية الرقيقة المستوى، يقال عن نازك إن الشعر هرب منها؟

هل يؤمن الكاتب حقيقة أن الشعر هرب من نازك؟ هل يمكن أن يظلمها كل هذا الظلم، لأنه لم يجد شيئاً عن حياتها العاطفية؟

إني أجد هذه الصديقة الغالية بعد معرفتها معرفة عميقة، لأنها كانت صريحة بحدود ما يسمح المجتمع بالإفصاح عنه في تلك الأيام.

الديوان الأول عاشقة الليل، عموه مثل عتائه، كانت نازك

الإطلاع عليها، فأجبت بالنفي لأنني كنت أدري أنها لا تريد لأحد أن يعرف ما لا تعلمه هي نفسها، وألا لها حرقها. وأنا أعرف أن نازك، لا يمكن إلا أن تكون فاعلة من القلق والطهر والصفاء والتبيل والوفاء.

كانت نازك حين عرفتها آية في الجبال والرشاقة والأناقة البسيطة، ولكنها عاشت مع الأسف في جمبع لا يتم إلا بالشائعات التي يظلمها الحبيون القاشلون. قست نازك على نفسها كثيراً، كي لا يعرف أحد أي خبر عنها قد يشوه سمعتها. والسبعة يقهوها العراقي هي أهم ما يتلك.

ثقافة نازك الواسعة العميقة وحسها الإنساني المرهف صار بدلاً من عواطفها فأعلنت الأولى وكتمت الثانية خوفاً.

كان للجمع العربي ظلاً بحق المرأة، ومن نصيب من عاش تلك الفترة أن يكون مظلوماً وظالماً لنفسه. فلا حاجة إلى لوم أو تأنيب. الفتاة الموهوبة خفت مشاعرها لتتحفظ على سمعتها، فاحترموها بدل تخفيف مواقفها.

الظالم الأكبر هي التقاليد، وهناك بياض منها أرجو أن أرى زوالها قبل رحلي عن الدنيا ومن هذا الوطن العربي الكبير.

تزوجت نازك رجلاً وجلاً عترياً يقدروها ويبري من هي نازك، ولكن السنة الناس لم تصمت. ونسبت لثقافة نازك وفكر نازك وإبداعها وفشت رغوف الناسي فمن يمكن أن تكون نازك قد أجهت من خلال وعاشقة الليل، وحتى من خلال عنوان الديوان فقط.

نبيل نازك وطهرانيها لم يتحملا أن يشهر بها ونسب إليها حب لفلان أو فلانة، الذين لم يبادلوها الحب على حد مزاعم الغائلين، فتعبت أصعب نازك وحبات إلى الدين ليقتلها عن أساء إليها. مودع إلى الدين كانت فلانة الوحيد الذي رأت به أن علاقة الله تسفهها، ولكن هذه العدالة لم ترها قسماً، ورثتها تتلاطم في أمواج الحياة فصاعت في المناهات والثيرات. ألقا الشائعات فلم تستطع هي وحدها تكتليها ولم تطلب من صديقاتها المخلصات مساعدتها، لأن الرجل حيناً يقول شيئاً بصدقه الجميع، وخاصة في ما يتصل بالعواطف، لأنه أكثر جرأة في إعلان مشاعره.

أما من جمعة الاحتشام عن الزواج فلم تكن إلا لكتمة، ولم أشارك أنا فيها، بل كانت أعني صاحبة الفكرة، ووافقت نازك. ولكن إحسان لم تكن في هذا الحسبان، وقد تزوجت من الفنان التشكيلي علي الشعلان. وأذكر أن نازك طلبت مني أن أفتي على إحسان أن لا تزور خطيبها، وكان موظفاً في وزارة المصارف، لأنه لم يكن من الآلاف أن تزور الخطيبة خطيبها في مقر عمله، بل يزورها هو في بيتها وفي حضور الأهل.

والحق في هذه القضية مع نازك التي تهتم كثيراً بالسبعة، لأن كلمة حب في العراق آنذاك، كانت معيبة والكل يستنكرها. وحتى لو تزوج شخصان من حب، فإنها يتباين وجود هذه العاطفة، وزعران أن زواجها تقليدي حصل بتغامر عائلتي الزوجين.

أعرف أدبياً معروفاً أحب زميلته في الجامعة. لكنه لم يتزوجها لأن قصة حبها اشتهرت، فأصرع بالزواج من ابنة عمه، التي كان يعرفها بحكم القرابة، ولذلك فإن زواج الأقارب شائع في العراق حتى اليوم، لأنه السبيل الأسهل لتعارف الخطيبين وتقاربهما على الارتباط. أنا لا أدري لم الإصرار على التفتيش عن حالة نازك العاطفية. لقد أصدرت عدة فتاوى مهمة جداً وفيها عني عن فلسفة الحياة

والزمان والمكان والإنسان، ألقا تكتفي هذه؟ أوليس هذا أهم بكثير من أخبار المشاق والمخمين؟

أنا سعيدة نازك عصرها، إذ نحن نعيب الآن على الكتابات لتسكن بأكثف من الرجل في ما يكتبين. فهل شعر نازك ناخف؟ حاشا أن يكون الجفاف مسحة شعر نازك، ولكن نازك فتاة عراقية مهمة عبط الأقطار والأهتام. إهتمت بالإنسان ومعاياته، واهتمت بالقضايا السياسية والقومية. وانتأزها القومي العربي وحماها هذه القضية أمر معروف.

ألا تكتفي كل هذه الأمور المهمة للصبرية لتكون مادة شاعرة مغيرة ومختلفة عن غيرها من الشاعرات اللواتي لم يكن مهن إلا الرجل والملاقة معه؟

حكاية الدين لم تحصل ونازك في أميركا، بل بعد عودتها نهائياً إلى العراق، أي في العهد القاسي من الحكم، وكانت لا تريد هذا الخط وهذا هو أحد أسباب حرقها للكراتنا خوفاً من وصولها إلى أحد المسؤولين.

قصة الديرغرام ليست دليلاً على التحرد، ففي كل بيوت العراق وقبل العام ١٩٧٣ كان الديرغرام موجوداً، والعراقيون أهل طرب وفرح وحياة اجتماعية ملأها القطة والكريم. ولكن، الرجال هم مجالسهم والنساء هن مجالسهن. ونازك لم تكن تحب هذا التقسيم لذلك اصطلت عدداً من الصديقات اللقربات، وكنت واحدة منهن. ظلاً استمعت إلى نازك بصوتها الرخيم وعزفها العذب على البيانو وروحها الطيبة المنعة الدافئة الملوحة عبة وإخلاصاً.

لست أبلغ إذا قلت إن نازك كانت حالة خاصة جداً في الوفاء والافتاء، والطعام، لم تعرف يوماً الاستغابة ولا التهمة. ولما تعامت الحبيب الملهية للأعصاب، فهيذا ليس ضدها، إنه دليل على إحسان عيني بالأخوين وإخلاصها، بما يتبعها. ونفعل كما يفعل كل المحسنين، فيتألون الحبيب المهلة، ليناسوا لشدة اهتمامهم بالإنسانية الجميلة.

هذا ليس دفاعاً عن نازك فحاشا لها أن تكون متممة، ولكنها إنسانة سبقت عصرها، ومن يسبق عصره يتعب. سفرها إلى الغرب للدراسة كان أمراً مألوفاً قامت به فتيات عراقيات كثيرات. ثم لا تنسوا إن نازك أمضت فترة طويلة في الكويت أستاذة في جامعتها، لذلك انقطع أخبارها وصورها، فهي كانت هناك غريبة مشغولة بعملها وأمور بيتها. ولغرض حساسيتها، كانت تهرض بسرعة، وكان تزوجها يتم بها. أما ابنها براق، فذهب إلى أميركا للدراسة، وأثر بعده عنها في صحتها.

دوست نازك العود في معهد الفنون الجميلة وكذلك التمثيل، ولكن التقري منه لكثرة المواد الإضافية فيه. أما التمثيل العمل فلم يجرؤ أحد أن يطلب منها القيام به، لأن كلمة مثله آنذاك كانت تقترن بأمور تنسره إلى السبعة، اليوم وفي العراق المثلة عتمة لأنها موظفة في الدولة.

أما هروب الشعر من نازك، كما يقول الأستاذ صفر أبو فرح، فهل يمكن للشاعر أن يستمر في قول الشعر طوال حياته؟ ألا يأتي وقت يتوقف أو يجب أن يتوقف فيه الشاعر إذا أحس أنه لا يريد إضافة شيء إلى ما قال؟ نازك ليست من الرافضين رداء الشعر ولا من عيب الشعر، مع أن معظم الشعراء ترجسون. نازك فريدة لا يشبهها أحد. □

